أسفار
لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية
دولة الكويت

المحصول في علم الأصول

(تعليقة على المستصفى لأبي حامد الغزالي
على رسم الفقهاء)

تصنيف
أبي المظفر محمد بن سعد الخواري الشافعي
من فقهاء القرن السادس

اعتنى به ونظر فيه
عدنان بن فهد العبيات

طبع ثوابا للمرحوم
عادل يعقوب محمد الربيعان
غفر الله له وأسكنه جنات النعيم

المحصول في علم الأصول

(تعليقة على المستصفى لأبي حامد الغزالي
على رسم الفقهاء)

الطبعة الأولى

١٤٤١ هـ - ٢٠١٩ م

أسفار

لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية

دولة الكويت

E-mail: s.faar16@gmail.com

Twitter: @sfaar16



مكتبة الإمام الذهبي للنشر والتوزيع

❖ الرئيسي - حولي - شارع المثنى - مجمع البدري

ص. ب: ١٠٧٥. الرمز البريدي ٣٢٠١١

ت: ٢٢٦٥٧٨٠٦ فاكس: ٢٢٦١٢٠٠٤

❖ فرع حولي - شارع المثنى - تلفون: ٢٢٦١٥٠٤٦

❖ فرع المباركية - مقابل مسجد ابن بحر - ت: ٢٢٤٩٠٦٠٤

❖ فرع الفحيحيل البرج الأخضر شارع الدبوس - ت: ٢٥٤٥٦٠٦٩

❖ فرع المصاحف - حولي - مجمع البدري: ت: ٢٢٦٢٩٠٧٨

❖ فرع الرياض - المملكة العربية السعودية - التراث الذهبي ت: ٠٥٥٧٧٦٥١٣٨

الساخن: ت: ٩٤٤٠٥٥٥٩

E – mail: z.zahby74@yahoo.com

أسفار
لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية
دولة الكويت

المحصول في علم الأصول

(تعليقة على المستصفى لأبي حامد الغزالي
على رسم الفقهاء)

تصنيف
أبي المظفر محمد بن سعد الخواري الشافعي
من فقهاء القرن السادس

اعتنى به ونظر فيه
عدنان بن فهد العبيات

طبع ثوابا للمرحوم
عادل يعقوب محمد الربيعان
غفر الله له وأسكنه جنات النعيم


بسم الله الرحمن الرحيم



يسر «مشروع أسفار» أن يقدم للقارئ الكريم الإصدار الحادي والعشرين من إصدارات المشروع: **(المحصول في علم الأصول)** وهو مختصر من مستصفى الغزالي كما وصف بذلك في النسخة الخطية أو تعليقة عليه كما ذكره المحقق.

ويتميز هذا الكتاب إضافة لتعلقه بركن من أركان الأصول بأمور منها:

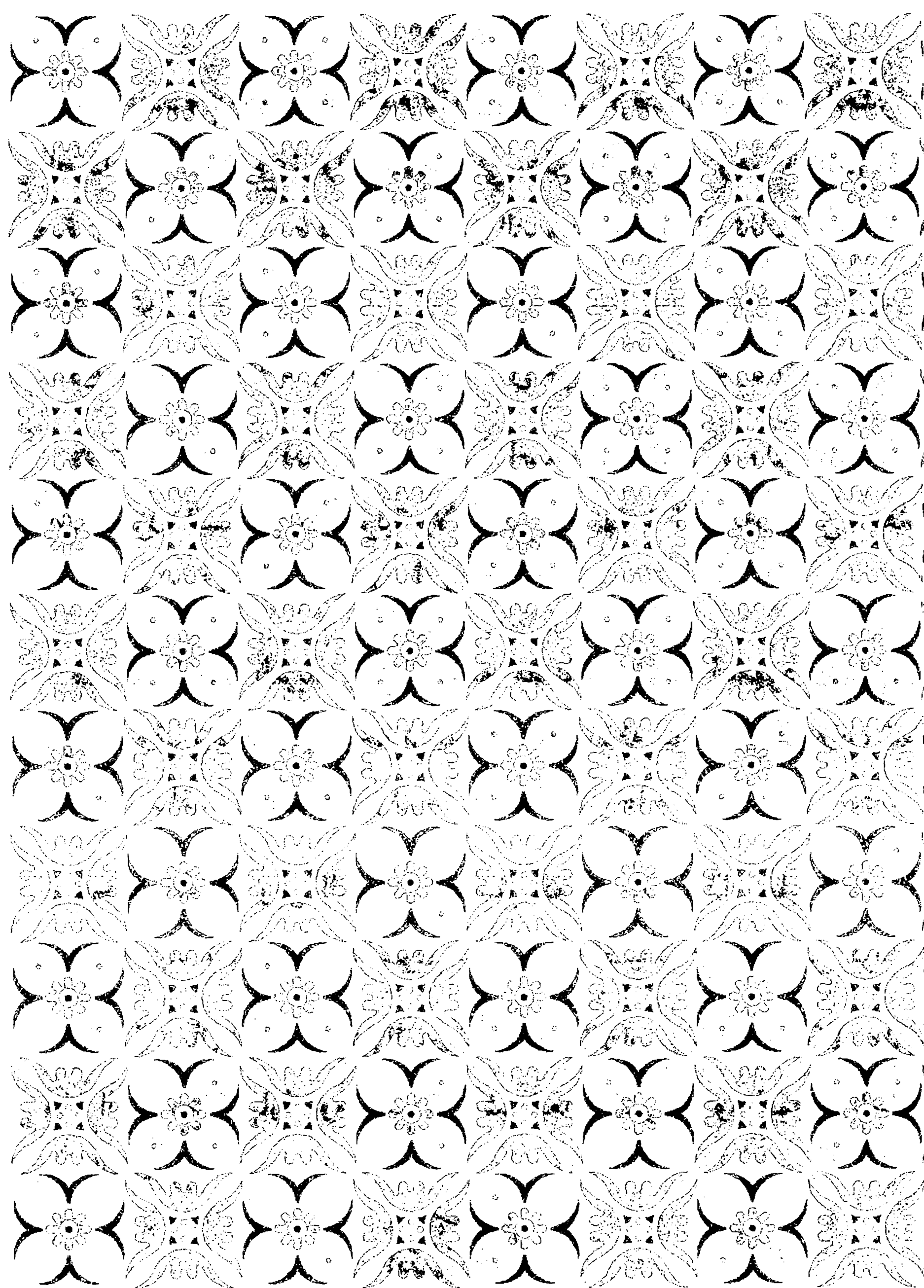
* تقدم مؤلفه؛ فهو من أصحاب أصحاب الغزالي، ولم يصلنا من مؤلفات القرن السادس الأصولية إلا القليل، منها : الأوسط لابن برهان (ت ٥١٨) وقد شرفنا في مشروع أسفار بنشره.

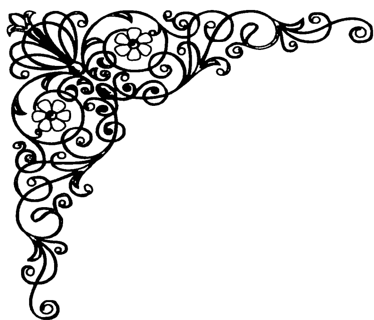
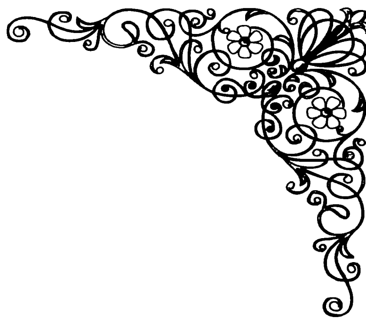
* الأسلوب الفريد الذي سلكه مصنفه مخالفا لمعهود التصنيف الأصولي، وقد وضعه على وجه ترجح فيه علم الفقه على علم الكلام، كما نص عليه المولف في تقدمته، وشرحه المحقق شرحًا مستوفيًا في دراسته.

فنحمد الله أن وفق المحقق الفاضل للعثور على هذا العلق النفيس، الذي كان اشتباه اسمه باسم محصول الرازي سببا لضياع خبره فترة من الزمان.

وأخيرًا نسأل الله المغفرة والرحمة لمؤلف الكتاب ومحققه، ولكل عامل في هذا المشروع المبارك ومساهم في نشر العلم الشريف وتعليمه، والحمد لله رب العالمين.

أسفار
لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية
دولة الكويت



إهداء

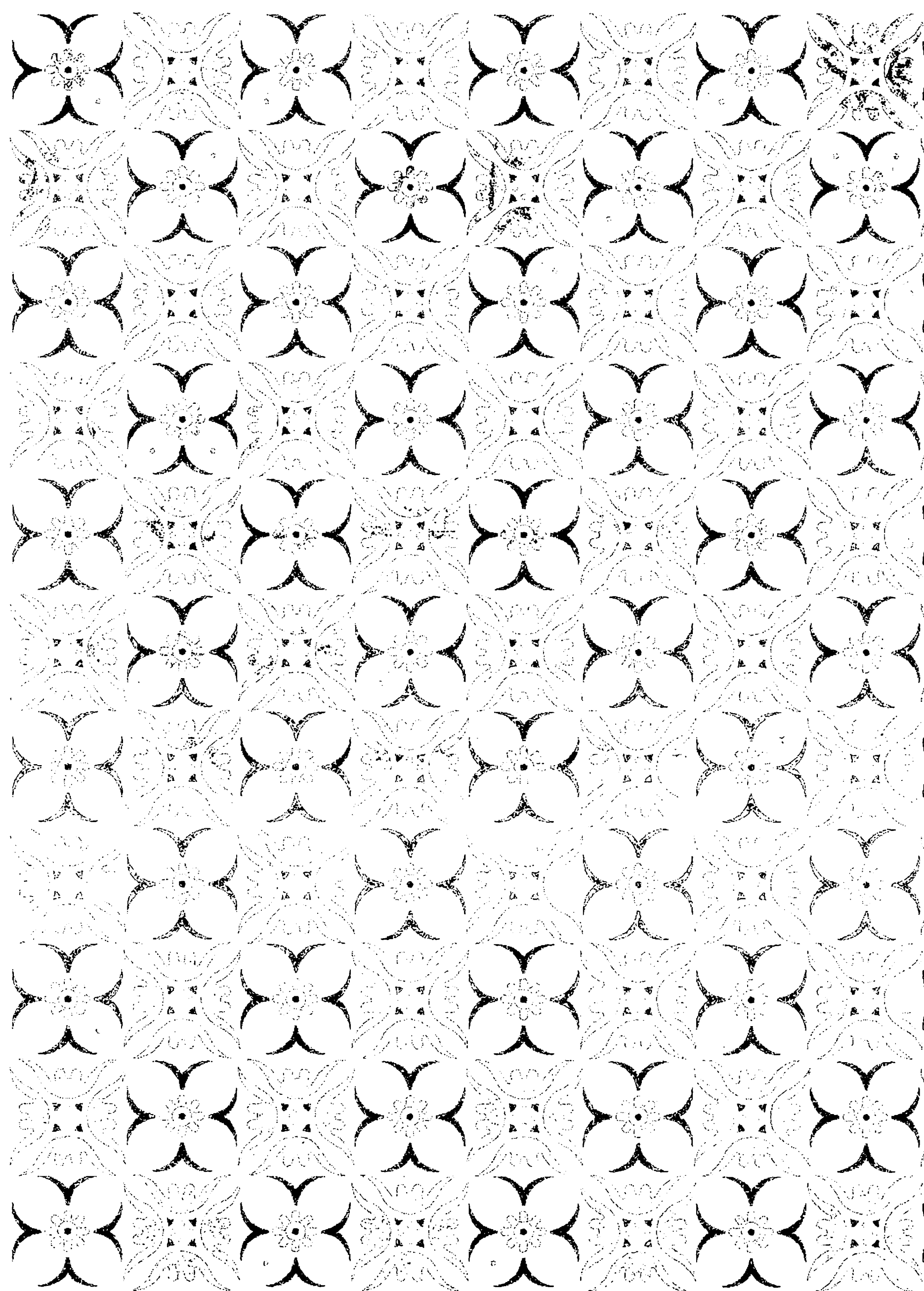
۞ إلىٰ والِدَيَّ الكريمين

﴿رَّبِّ ٱرۡحَمۡهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرٗا﴾ [الإسراء: ٢٤].

۞ ورفيقتي في الحياة

﴿وَجَعَلَ بَيۡنَكُم مَّوَدَّةٗ وَرَحۡمَةً﴾ [الروم: ٢١].








بسم الله الرحمن الرحيم

ربِّ يَسِّر

الحمد لله، له المَشيئة التي لا تُطاوَل، والعِزَّة التي لا تُغالَب، والقُدرة التي لا تُجَارَىٰ، عليه نتوكل وإيَّاه نسأل وإليه نبتَهِل وبه نتوسَّل، رِضاه نَبغِي ورحمته نَرجو وعَفوه نُؤَمِّل، اللهم فجُد علينا بك وأوصلنا إليك، ولا تؤاخذنا بالتحريف في العمل والتجزيف في القول، وسَهِّل مَقادَتنا إليك واعتصامنا بك، وأفرغ علىٰ قلوبنا محبتك، ولَذِّذْنا بحلاوة مُناجاتك والقُرب منك، حتىٰ ننال كرامتك ونَحظَىٰ ببِرِّك، وأَهِّلْنا لِدَرْك العلم والتحقيق فيه، ولا تُشغلنا عنه بشاغل ولا تمنعنا منه بمانع.

أمابعـد، فلم يَزَل هذا العلم رَهْنًا بأيدي أصحاب الشافعي، لهم فيه التصرف المُطلق، يرجع فيه الناس إليهم ويَصدُرون عنهم، فلهم فيه المَبدأ وإليهم المُنتَهَىٰ.

ومذ كتب أبو عبد الله الشافعي (ت ٢٠٤هـ) في أصول الفقه ومآخذ الأحكام الشرعية، وفتَحَ باب البَيان فيه بعد أن كان مُفرَّقًا لا يجمعه ديوان[(١)]،

(١) للشافعي جملة من التصانيف في أصول الفقه، كـ«**الرسالة**»، و«**جماع العلم**»، و«**إبطال الاستحسان**»، و«**اختلاف الحديث**»، وله كتب وثيقة الصلة بأصول الفقه، كاختلاف مالك والشافعي، والرد علىٰ محمد بن الحسن، وأحكام القرآن، والشهادات، والدعاوىٰ والبينات، وغيرها من كتب «**الأم**»، وهي وإن لم تُوضَع لهذا قصدًا، ولكنّ الشافعي ضَمَّنها كثيرًا من مباحث هذا العلم. =

حتىٰ صار حديث الناس وأصبحوا يَسيرون علىٰ أثره، واجتمع أهل الحديث علىٰ تعظيمه وتتابعوا علىٰ طريقته[١]. ومع هذا التعظيم ظَهَر له خصومٌ كَرِهوا منه مخالفته لأصحابهم[٢]، وكان أشدّ الناس انحرافًا عنه جماعة من أصحاب الإمام مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ)، فإنّه لمَّا ارتحل إلىٰ مِصر سنة (١٩٩هـ)، ولقي فيها أصحاب مالك وناظرهم وصرف جماعةً منهم إلىٰ مذهبه، تغيَّر كثيرٌ منهم عليه وتنكروا له[٣]، ولم يَزَل الأمر موروثًا علىٰ هذا النحو عند جماعة من أهل العراق والأندلس منهم[٤]، حتىٰ قَرُبت الشُّقة وزالت الشحناء، فتَبَدَّل البُعد قُربا وصار العَدوُّ حبيبا[٥].

= وأما «**الرسالة**»، ففيها أصول هذه الأحكام ومجمل مآخذها، قال إسحاق بن راهُوْيَه: «[كتبتُ إلىٰ] أحمد بن حنبل أنْ أنفِذْ إليّ من كتب الشافعي ما تَعْلَمُه أحتاجُ إليه منها، فكتب إليَّ: لَم أعلم ما تَحتاجُ إليه، لكن قد أنفذت إليك من كتبه **كتابًا يدلك علىٰ أصول العلم**، وأنفذ إليّ **كتابَ الرسالة**»، «**مناقب الشافعي**» للبيهقي (٢٣٤/١). وكان أحمد رحمه الله **يُعَظِّمها** ويَحُثُّ أصحابه علىٰ النَّظر فيها، وكان عنده منها النسختان العراقية والمصرية، انظر: «**مناقب الشافعي**» (٢٣٥/١).

(١) انظر: «**آداب الشافعي ومناقبه**» لابن أبي حاتم (ص: ٥٥، فما بعدها)، و«**مناقب الشافعي**» لأبي عبد الله الرازي (ص: ١٥٣ ـ ١٥٩)، وغيرها.

(٢) قال أبو نصر السِّجْزِي: «صَعُبَ علىٰ ناسٍ كثير ظهور مذهب الشافعي، لقيامه بالفقه والحديث واللغة، وشرفه في النسب، وكونِه مقبولًا عند المُتَّبِعِين من أهل عصره»، «**رسالة السِّجزي إلىٰ أهل زَبِيد**» (ص: ٢١٤ ـ ٢١٥).

(٣) انظر: «**مناقب الشافعي**» للبيهقي (٧٢/٢، ٧٤)، و«**تاريخ دمشق**» لابن عساكر (٤٢٨/٥١)، و«**الانتقاء**» لابن عبد البر (ص: ١٤٣)، و«**ترتيب المدارك**» للقاضي عياض (٤٨٥/١).

(٤) من أظهر المُثُل علىٰ هذا ما تجده في «**أحكام القرآن**» لبكر بن العلاء القُشَيْرِي، وأصله للقاضي إسماعيل، و«**الانتصار لأهل المدينة**» لابن الفَخّار القُرْطُبِي، فلهما في الشافعي كلام شديد مَلَآ به كتابيهما وتجاوزا فيه الحد، ولكن لم يلتفت لهذا من أصحاب الشافعي أحد.

(٥) وكان من أسباب هذا القُرْب: اتصال أصحاب مالك الأندلسيين بأصحاب الشافعي وأخذهم=

وأما أصحاب الإمام أبي حنيفة (ت ١٥٠هـ)، فهم أقدر علىٰ النَّظر وأعرف بالجدل، فكان الخطب عليهم أيسر، ولذا كان انتفاعهم بالشافعي أعظم، مع مخالفتهم له في كثيرٍ من أصول العلم وفروعه، وصار الناس عيالًا عليهم فيه، ولم يزل أصول الفقه عند الحنفية مُتميِّزًا عمّا وضعه الشافعي حتىٰ يوم الناس هذا(١).

وكان من جُملة من دَخَل في هذا الفن وشارك في التصنيف فيه جماعةٌ من أعيان المتكلمين، من القدرية المعتزلة، والصفاتية الأشعرية وغيرهم(٢)

= الأصول عنهم، ومن جملتهم: أبو الوليد الباجي، فقد قَدِم المَشرِق واتصل بالشيخ أبي إسحاق الشيرازي وأخذ عنه وانتفع به في الأصول، وسبب هذا الاتصال والاحتياج إلىٰ الأخذ عن المشارقة من أصحاب الشافعي، ضعف مذهب مالك في العراق واندراس أعلامه فيه، كما أشار إلىٰ ذلك القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن نَصْر البغدادي (ت ٤٢٢هـ)، في رسالة مؤلمة كتبها إلىٰ بعض أصحابه، انظر: «**عيون الإمامة**» لأبي طالب المرواني (ص: ١٦٨).

وساعد علىٰ هذا الاتصال والتقارب: صلة القَبيلَيْن بالقاضي أبي بكر ابن الطيّب الباقلاني، وكان ـ علىٰ جلالته وقبول الناس له ـ مظهرًا فضل الشافعي مُعظمًا له في هذا العلم، وإن كان قد نأىٰ بهذا الفن عمّا كان عليه الفقهاء ـ الشافعي فمن بعده ـ، لغلبة الصنعة الكلامية عليه.

(١) أحسن من تَعَقَّب الشافعي واستدرك عليه في هذا العلم من أصحاب أبي حنيفة رحمهم الله جميعًا: أبو بكر الرازي الجصاص في «**الفصول في الأصول**»، والقاضي أبو زيد الدَّبُوسي في «**تقويم الأدلة**»، ثم تَبعهما علىٰ ذلك من جاء بعدهما كالبَزْدَوِي والسَّرْخَسِي، ولم يَزل هذا الباب بحاجة لدراسات جادة مُحَرَّرة تُبرِزُ ما فيه وتوضحه.

(٢) ومن أسباب دخولهم فيه: أن طريقة النظر في مسائل هذا الفن قريبةٌ من مآخذ فنونهم، لما فيه من مزيد النظر العقلي ـ وإن كان مقيدًا بحدود الشرع ـ، بخلاف الفقه، وهو علىٰ كل حال علم يقربك من الاستشراف علىٰ مآخذ المسائل والاطلاع علىٰ حقائقها، وهذا من جملة مقاصد المتكلمين في تثبيت قواعد الكلام وأصول الاعتقاد، فكان ضبطهم له أيسر عليهم=

حتىٰ صارت لهم فيه سَطوة، وغَلَبت طريقتهم علىٰ طرائق مَن تَقَدَّمَهم مِن الفقهاء، فكانوا هم حظّ هذا العلم وبهم خرج إلىٰ الناس علىٰ الوجه الذي نعرفه[1]، ومع تأثرهم ـ أو أكثرهم ـ بالشافعي وأصحابه في هذا الفن وإعظامهم له ـ لِمَكان التَّقَدُّم والابتداء ـ، وإظهارهم موافقته وعدم الخروج عمَّا كان عليه في مشهور مسائل هذا العلم[2]، إلا أنهم خَلَطوا مسائل الفنين وزاحموا أصول الفقه بأصول الدين، حتىٰ صارا عند الناس كفرسي رِهان

= من مسائل الفقه المبددة.

ولسنا نقصد بهذا أن أصول الفقه لا حد له ينتهي إليه الناظر فيه، بل هو علم الغرض منه عند أهله فهم مقاصد الشرع ومعرفة أحكامه علىٰ وجه مُنتظمٍ مُنضبط. فليس هو نظر عقلي محض، وقد تَنَبّه لهذا المعنىٰ بعض الشُناة فقال: «علم أصول الفقه يرتبطُ الفِكْرُ فيه بالنصوص الشرعية (القران والسنة)، ومهما أعملَ الفقيه ذهنه فلن يستطيع الخروج عن هذا الإطار المحدد الذي اتخذه لنفسه»، «**سيرة حياتي**» للدكتور عبد الرحمن بَدَوِي (١/٦٠). وهذا الذي عدّه ذمًا وفَضَّل به الفلسفة عليه، يراه العالم بالله ورسوله عبادةً لله تعالىٰ لا يخرج عنها إلا من سَفِه نفسه، فسبحان من قَدَّرَ فَهَدَىٰ.

(١) انظر: «**المقدمة**» لابن خلدون (٢/٢٢٥).

(٢) قال أبو بكر ابن فورك الأصبهاني المتكلم في «**مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**» (ص: ١٩٣): «وكان [أبو الحسن الأشعري] يذهب في أكثر مسائل أصول الفقه إلىٰ ما ذهب إليه الشافعي في كتاب **الرسالة في أحكام القرآن**».

وقال أبو الحسن إلكيا الهَرَّاسي الطبري: «كان [القاضي] عبد الجبار بن أحمد كثيرًا ما ينصر مذهب الشافعي في الأصول والفروع»، «**البحر المحيط**» (٤/١١٢). والغرض من هذا النقل ذكر إعظامهم للشافعي، وأما صدق هذه الدعاوىٰ فالأمر بحاجة لشهادة الواقع.

وقال الإمام أبو عمرو بن الصلاح: «كان الأستاذ أبو إسحاق [الإسفراييني] رحمه الله نصّارًا لطريقة الفقهاء في أصول الفقه، **مُضْطَلِعًا بتأييد الشافعي فيها**، في مسائل أشكلت علىٰ كثيرٍ من الشافعية المتكلمين حتىٰ جَبُنوا عن موافقته فيها، كـ«مسألة نَسخ القران بالسنة»، و«مسألة أنّ المُصيب واحد»، حتىٰ كان يقول: القول بأن كُلَّ مجتهد مصيبٌ أوله سَفْسَطة وآخره زَنْدَقة»، «**طبقات الفقهاء الشافعية**» لأبي عمرو بن الصلاح (١/٣١٣).

ورَضِيعَي لِبان، فنُودِيَ عليهما بـ«الأصلين» أو «الأصولَيْن»، وصار علم أصول الفقه ـ كما يقول ابن تيمية ـ: «علمًا مشتركًا بين الفقهاء والمتكلمين»(١).

وبالجملة، فإنّ المتكلِّمين وإن كانوا قد خدموا هذا الفن وأثْرَوا مسائله وغَرَسوا فيه ما لا تُمْحِيه الأحقاب وجعلوه من مفاخر العلوم الشرعية النَّظَرية، إلا أنهم قد أضرُّوا بمسائله أيضًا وضعفوا صلته بالفقه، فوَهَن أثره في الإنتاج الفقهي.

ولأجل هذا نهض جَماعةٌ من أهل الكلام والفقه إلىٰ تجريد النَّظر في هذا العلم وتخليصه مما شابه من علم الكلام، ليُعرَف كلُّ عِلم علىٰ حِدة، فإنّ خَلط العلوم مما يكرهه أهل التحقيق ويحرصون علىٰ اجتنابه صِيانةً للعلم أن يُدخَلَ فيه ما ليس منه أو يَتَجَرأ عليه من ليس من أهله المُحققين له والمَعروفين به والمُختصِّين فيه(٢).

ومِن جُملة مَن صَنَّف في تحقيق هذا الغَرَض: الفقيه النَّيْسابُورِي أبو المُظَفَّر محمد بن سعد الخُوَارِي، صاحب الفقيه محيي الدِّين محمد بن يحيىٰ

(١) انظر: «**الاستقامة**» (ص: ٦٥).

(٢) قال ابن السِّيد البَطَلْيُوسِي: «قال أهل الفلسفة: يجب أن تُحْمَل كلُّ صِناعة علىٰ القوانين المُتَعارفَة بين أهلها، وكانوا يَرَوْنَ أنّ إدخال بعض الصناعات في بعضٍ إنما يكون من جهل المُتكلِّم، أو عن قَصدٍ منه للمُغَالَطَة واستراحةٍ بالانتقال من صِناعةٍ إلىٰ أخرىٰ إذا ضاقت عليه طُرُق الكلام»، «**المسائل والأجوبة**» (١/٢٩٨ ـ ٢٩٩).

ومِمن أشار إلىٰ هذا من أهل التحصيل: أبو الحسين البصري، بل ذكر أنّ هذا المعنىٰ هو الذي حمله علىٰ تصنيف «**المعتمد**»، وعدل «فيه عن ذكر ما لا يَلِيقُ بأصول الفقه من دَقِيق الكلام، إذ كان ذلك مِن علمٍ آخر لا يَجُوز خَلطه بهذا العلم»، «**المعتمد**» (١/٧). وأبو الوليد ابن رُشد الحَفيد في «**الضروري في أصول الفقه**» (ص: ٣٧ ـ ٣٨).

بن منصور الجَنْزِي النَّيسابُورِي الشهيد (ت ٥٤٨هـ)، تلميذ أبي حامد الغَزَّالي (ت ٥٠٥هـ) رحمه الله، وصاحبُ **التعليقة الفقهية**.

قد قَصَد أبو المظفر الخُوارِي بكتابه هذا ذِكْر أصول الفقه علىٰ ما هو مُقَرَّرٌ عند الفقهاء دون غيرهم ممن لهم مشاركةٌ في هذا الفن من المُتكلِّمين، فجاء كتابًا مُجَوَّدًا سَهل المأخذ عزيزًا نادر المِثال فريدًا في أسلوبه مُحرَّر الحُجَج مُفَرَّع المَسائل قَليل الحشو.

ولم نكُ علىٰ علمٍ بهذا الكتاب إلىٰ عَهدٍ قريب، حتىٰ عُزِمَ لي الوقوف عليه من غير سابق نيّةٍ ومَعرِفة، في مُخَبَّآت خِزانة المكتبة الوطنية في پاريس تحت عنوان «محمد بن عمر الرازي، المحصول في علم الأصول».

وقد اشتبه علىٰ من فَهْرَس الكتاب فَنَظَر إلىٰ عُنوانه وسَبَقَ إلىٰ وَهْمِه أنّه «**محصول**» فخر الدِّين الرَّازِي المشهور صاحب التصانيف (ت ٦٠٦هـ)، ولم يَنظر في الكتاب حتىٰ يتثبت مِن صِدق هذه النِّسبة التي عَلِقَت بذهنه، فالحمد لله علىٰ ما وَفَّقَ ويَسَّر.

علىٰ كلِّ حال، فلم تزل الخزائن في أطراف الأرض تَجود علينا من مُخَبَّآت الكتب ونفائسها ما يُجدِّد أسبابَ السَّعادة ويُذْكي ما فَتَر من العزم في نشر العلم وبذله لأهله.

ولم تكُ شُهرة الخُوارِي ولا كثرة أصول الكتاب المُعِينَة علىٰ تحقيقه ولا جَودة نُسخته الخَطِّية = شافعةً لنشره، لولا ما تضمنه من طريقته التي خرج بها عمّا هو مشهور في طرائق المصنفين في هذا العلم ومعهود مناهجهم.

ومن حَسَنات الكتاب: سَعْيُ صاحبه أبي المُظَفَّر رَحِمَهُ اللَّهُ إلىٰ المَيْز والفَصْل بَين طريقتي الفقهاء والمتكلمين في أصول الفقه، وإظهار بعض ما تتميَّز به طريقة الفقهاء في العِناية بتحرير محلِّ النِّزاع وتخريج المسائل علىٰ مآخذها في الفقه وما يُبْتَنَىٰ علىٰ الأصول من الفروع الفقهية وأثرها في اختلاف الفقهاء، وغير ذلك[1].

وأصل هذا الكتاب تعليقةٌ مختصرةٌ مُنتخبةُ المسائل مَبْنِيَّةٌ علىٰ ترتيب أبواب وفصول كتاب «**المستصفىٰ**» لأبي حامد الغَزّالي (ت ٥٠٥هـ)، فإنّ صاحبه قد قَصَدَ في بناء كتابه إلىٰ كتاب الغزّالي فنسج عليه وانتخب من مسائله جُملَةً صالحةً، وقد يقصد فيها التَّعَقُّب علىٰ الغزّالي وغيره في بعض ما ذهبوا إليه مما خرجوا فيه عن رَسْم الفقهاء ـ علىٰ رأي المُصَنِّف ـ، وسيأتي لهذا مزيدُ شرحٍ في الفصل المعقود للصِّلة بين الكتابين.

ونسألُ اللهَ أنْ يُيَسِّر لنا إتمامَ ما قَصَدْنا ويُعيذنا من شُرور أنفسنا وسَيِّئات أعمالنا، حتىٰ لا نكون مستكثري حجج، كالباحث عن حتفه بظِلْفِه والجادِعِ مَارِنَ أنفه بكَفِّه، وصلىٰ الله علىٰ نبينا محمد وعلىٰ آله وصحبه.

وكتب

عدنان بن فهد العبيّات

Canada, BC, Vancouver

---

(١) وسيأتيك شرح ما بين الطريقتين وذكر الفرق بين المذهبين في الفصل المعقود في مَعالِم الكتاب ومحاسنه، إن شاء الله وبه الثقة.

أحوال مؤلف الكتاب

لم أظفر بعد بحثٍ وتفتيشٍ من ترجمة الخُوَارِي وأحواله علىٰ كبير شيءٍ سِوَىٰ أحرفٍ يسيرةٍ لا تتجاوز السَّطر عند بعض من صَنَّفَ في طَبَقات الشافعيين(١).

وأوفىٰ ما وقفتُ عليه من ذلك ما ذكره أبو طالب علي بن أنجب الساعي (ت ٦٧٤هـ)، في ما صنفه من «**أسماء المُصَنِّفين**»(٢)، ومع ذا، فلم نَتَعرَّف منه علىٰ تاريخ مِيلاد المؤلف ووفاته وتعيين سِنِّه، وذِكر مَن تخرَّج به من أهل العلم.

وهو علىٰ كلِّ حال: أبو المُظَفَّر محمد بن سَعْد(٣) بن محمد الخُوارِي(٤)

---

(١) كتاج الدِّين السُّبكي في «**طبقات الشافعية الكبرىٰ**» (٧/٣٠)، ولم يزد علىٰ أن قال: «محمد بن أبي سعيد بن محمد السعدي الإمام أبو المظفر الخواري، صاحب التعليقة في الخلاف المسماة **بالمُعْتَرِض**».
وسراجِ الدِّين ابن المُلَقِّن في «**العقد المذهب في طبقات حملة المذهب**» (ص: ٣١١).
وترجمته عنده: «محمد بن سعيد بن محمد أبو المظفر الخواري، تفقه علىٰ محمد بن يحيىٰ. وبَرَع حتىٰ صنف كتبًا كثيرة. مات بأصبهان، ترجمه ابن باطِيش».

(٢) «**الدُّر الثمين في أسماء المصنفين**» (ص: ١٨٥).

(٣) عند ابن المُلَقِّن: «سعيد»، لعله تصحيف من سعد. وعند السبكي «بن أبي سعيد»، ولا منافاة بينهما. وأثبتُ ما ذكره ابن أنجب لتقدمه ولوقوفه علىٰ ما لم يقف عليه غيره من خبر المُترجَم له.

(٤) بضم الخاء، وهذه نسبة إلىٰ «خُوار الرّيّ» مدينة قديمة في جنوب شرق طَهْران الحالية،=

السَّعْدِي[١] الشافعي الفقيه.

صَحِبَ الفقيه مُحيي الدِّين محمد بن يحيىٰ بن منصور الجَنْزِي النَّيسابُورِي الشهيد[٢] (ت ٥٤٨هـ)[٣]، وتَخَرَّجَ به في الفقه حتىٰ بَرَع فيه[٤]، وغَلَبت عليه رسوم الفقهاء فصنَّف في طرائقهم ونَصَر مذاهبهم.

ولم أظفر بغير محمد بن يحيىٰ في ذِكر شيوخه، ولا علمتُ من تَخَرَّج به من الفقهاء أو مَن سَمِع منه ونَقَل عنه[٥].

= ينتسب إليها جماعة من الأعيان. وخُوَار أيضًا قرية من أعمال بَيْهَق من نواحي نيسابور، «**الأنساب**» للسمعاني (٥/٢١٤)، و«**معجم البلدان**» لياقوت (٢/٣٩٤). ولم أتبين علىٰ وجه الجزم نسبة المؤلف إلىٰ أيٍّ واحدةٍ منهما، وإن كانت الثانية أقرب، فإنه نيسابوري.

(١) نسبة إلىٰ قبائل من العرب، ولم يتبين لي تعيين نسبة المؤلف فيها، وهل هو منها صليبة أم ولاء؟! انظر: «**الأنساب**» للسمعاني (٧/١٣٨).

(٢) قتله الغُزّ، وهم قبيلةٌ من التُّرك عُرِفوا بـ«التركمان»، كان لهم شأن خطير في تاريخ الإسلام، وتجد خبر قتله في مصادر ترجمته الآتي ذكرها.

(٣) كان محمد بن يحيىٰ كبير القدر عظيم الجانب منفردًا بالفقه مختصًا به، وبه تخرج الفقهاء من أهل نيسابور وغيرهم، وهو من أجلِّ أصحاب أبي حامد الغزَّالي النيسابوريين، وانتفع به خَلقٌ من أهل الفقه، ومن جملتهم: أبو الفضل محمد بن عبد الكريم القزويني الرافعي (ت ٥٨٠هـ)، والد أبي القاسم الرافعي صاحب «**العزيز في شرح الوجيز**»، ونقل عن محمد بن يحيىٰ أبو القاسم الرافعي في مواضع من هذا الكتاب بواسطة والده (١/٢٩٤، ٥٩٥)، (٣/٥٩٤، ٦١٤)، (٩/٤٩٥)، (١٢/٦٣٤).

وانظر ترجمته في: «**التحبير في المعجم الكبير**» للسمعاني (٢/٢٥٢)، «**الدر الثمين في أسماء المصنفين**» لابن أنجب الساعي (ص: ١٨٩)، و«**وَفَيات الأعيان**» لابن خلكان (٤/٢٢٣)، و«**مجمع الآداب**» لابن الفُوَطِي (٥/١٠٦ ـ ١٠٧)، و«**تاريخ الإسلام**» (١١/٩٤٦)، و«**السير**» للذهبي (٢٠/٣١٢)، و«**طبقات الشافعية الكبرىٰ**» (٧/٢٥)، وغيرها.

(٤) قال ابن الساعي: «كان إمامًا فاضلًا برع في الفقه»، «**الدر الثمين**» (ص: ١٨٥).

(٥) وهذا شائعٌ في سِيَرِ كثيرٍ من مشايخ تلك الديار في الأزمنة المتأخرة، لم يصلنا أخبار كثير=

۞ معارف المصنف وتصانيفه

لعلك لن تقف طويلا في تأمل الكتاب الذي بين يديك حتىٰ تدرك به قَدْر اختصاص أبي المُظَفَّر في الفقه واستقلاله بالنَّظر فيه وحُسن تصرُّفه في مسالكه والقدرة علىٰ إيضاح مآخذه وبيان الفَرْق والجَمْع في فروعه وأصوله.

ويبدو أنّ نظره الفقهي واختصاصه بهذا العلم صَرَفه عن الاشتغال بغيره من العلوم، كالحديث[1] والعربية[2]، يُنبِيك عن ذلك ما ذُكِر من مصنفاته، وإليك عدّ ما بلغني خبره منها:

* **«كتاب أساس القياس»**[3].

* **«كتاب الأربعين في الخلاف»**.

= منهم، لِمَا غَشِيها من النكبات والفتن وتبدل الأحوال وقلة الأمن، فالله المُستعان.

(١) وكذلك كان شيخه محمد بن يحيىٰ رحمه الله، قال صاحبه أبو سعد السمعاني: «وما سمع من الحديث إلا اليسير لاشتغاله بالفقه»، «**التحبير في المعجم الكبير**» (٢/٢٥٣).

(٢) ولذا تجد في كتابه شيئًا من قَلِق العِبارات وركيك الجُمَل ما لا نقدر الحمل فيه علىٰ النَّاسخ لتَكرار ذلك وتفشيه. **ومما أكثر منه**: حذفه الفاء في جواب الشرط «إن وأما وغيرهما»، وهذا شائع في كتب الفقهاء في ذلك العصر، ولا أعرف من أهل النحو من يُجيزه ويُمضيه في غير ضرورة الشعر، انظر: «**الكتاب**» لسيبويه (٣/٦٣ ـ ٦٤)، (٤/٢٣٥).
وما ذكره بعض المتقدمين والعصريين من أنها لغة أو أنها علىٰ مذهب الكوفيين، [«**التنقيح**» للنووي ضمن «**الوسيط**» (١/٣٧٥ ـ نشرة دار السّلام)، و«**مقدمة نهاية المطلب**» (ص: ٢٨٧)]، فهذا لا ذكر له في كتبهم، وقد اعتاد الناس علىٰ نسبة رخص النحو إلىٰ الكوفيين.
ومما لاحظته في هذا الكتاب: استعماله «أما» بمعنىٰ «لكن»، وتكرر غير مرة، وهو شيءٌ لم أقف له علىٰ تخريج. ولم أُغَيِّر ذلك، بل أبقيته علىٰ حاله، من التنبيه عليه في بعض المواطن.

(٣) وهو يُوافِقُ اسم كتاب الغزَّالي المطبوع بهذا العنوان.




* «**كتاب سِحر البَيان**»، ولم أتبين موضوعه.

* «**المَحصول في علم الأصول**»، وهو الكتاب الذي بين يديك.

* «**كتاب المُعتَرِض**»، وهو **التعليقة** الفقهية[1].

* «**مُقترح الطُّلاب في مُصطلح الأصحاب**»[2].

* «**كتاب النهاية في الجدل**».

* «**كتاب الترجيحات**»[3].

ولم نقف من كُتُبِه سِوَىٰ علىٰ «**المحصول**»، ولعلَّ الله بكرمه ييسر لنا الوقوف علىٰ ما غَبَر من تصانيفه وإذاعتها في النَّاس، وهو حسبنا ونعم الوكيل.




(١) قال السبكي: «صاحب التعليقة في الخلاف المسماة **بالمُعْتَرِض**».

(٢) وهذا يُوافِقُ اسمَ كتابِ قَرِينه في الأخذ عن محمد بن يحيىٰ، أعني: البَرَوِي، فله كتاب بهذا الاسم، «**الدر الثمين**» (ص: ١٥٥)، وهو مطبوع باسم «**المُقترَح في المُصطلَح**».

(٣) لم يذكره من ترجم له، ولكن قد ذكره المصنف في هذا الكتاب وأحال عليه في أول قسم «الخصوص والعموم»، وفي «مسألة المناسبة» من مسائل من طُرُق العِلَّة.




«المحصول في علم الأصول»

لم أقف للكتاب علىٰ ذِكرٍ عند الأصوليين سواء بالنَّقل والإفادة، أو الإشارة إليه، إلا ما ذكره ابن الساعي كما تقدم وشيكًا في خبر مصنفاته.

وهذه فصولٌ مختصرةٌ ذَكرتُ فيها طَرَفًا مما يَحتاج إليه النَّاظر في الكتاب مما قد دَرَج علىٰ ذِكره أهلُ العِناية بالصناعة في مُقَدِّمات التحقيق، تجد فيها:

* **تعيين عُنوان الكتاب**
* **ونِسبته إلىٰ الخُوارِي**
* **وذكر بيان مَعالمه**
* **والصِّلة بينه و«المستصفىٰ»**
* **وصِفَة الأصل الخَطِّي المُعتَمَد**
* **وسبيل إخراج النَّصّ والعمل عليه**
* **ونماذج من الأصل الخطِّي**




۞ تعيين عُنوان الكتاب

هكذا هو اسم الكتاب في صفحة العنوان من النُّسخة الخَطِّية المُعتمدة في التحقيق:

«كتاب المحصول في علم الأصول».

وأمَّا ابنُ أنجب السَّاعِي، فقد ذكر في اسم الكتاب نحوًا من هذا العنوان مع اختلاف يسيرٍ، فقال: **«كتاب المَحصول في الأصول»**[1]، فحذف منه كلمة **«علم»**.

والخَطب في هذا الخلاف يسير، ولكني اخترتُ ما جاء علىٰ صفحة العنوان في النسخة الخطية؛ لأنه مكتوب بخط الناسخ، فاحتمال نقلها من الأصل المنسوخ منه أقوىٰ مما ذكر ابن الساعي، ما لم يدفع ذلك ما هو أقوىٰ منه، فإنّ أصحاب التراجم قد يختصرون في أسماء الكتب ويكتفون من ذلك بما يَقَع به التمييز، بخلاف النُّساخ، فإنّ الأصل عندهم هو نقل ما وجدوه من الأسماء والعنوانات.

ثم مما يدلّ علىٰ ذلك ويُقَوِّيه: أن ما أثبتُّه هو الذي دلّ عليه كلام المصنِّف في مقدمة الكتاب إذ قال: «اعلم أنّ هذا الكتاب يَشتمل علىٰ كَشف الغِطاء عن كلام السَّلف وما تنقَّح من **محصول علم الأصول**»، والله الموفق.

وأما التتمّة التي ذكرتُها تحت العنوان من أنَّ الكتاب تَعليقةٌ علىٰ **«المستصفىٰ»** للغَزّالي، فزيادةٌ مِنِّي استحسنت وضعها للدَّلالة علىٰ ما تَضَمَّنه الكتاب، وسيأتيك خَبَرُها إن شاء الله تعالىٰ وبه الثِّقة.

---

(١) **«الدر الثمين»** (ص: ١٨٥).

۞ نسبة الكتاب إلىٰ الخُوَارِي

جاء في صفحة عنوان النسخة الخطية المعتمدة ما صورته:

كتاب المَحصول

في علم الأصول

تأليف الإمام العالِم الزّاهد الكبير الوَرِع

الخواري[١] رَحِمَهُ ٱللَّهُ

ثم وقفتُ بعد ذلك علىٰ تَرجمةِ أبي المُظَفَّر عند ابن أنجب السّاعِي، وذَكَر في قائمة مصنفاته: «**كتاب المحصول في الأصول**»، فتأكد لي علىٰ وجهِ الظَّن الغالِب أنَّ الكتاب لصاحبنا أبي المُظَفَّر، إذ لم أجد ما يَدفَعُ هذه النِّسبة وينفيها عنه، أو يُثْبِتُها لغيره، لا من الكتاب نَفسه، ولا من خَارجه، فلا يُعرف هذا العُنوان مَنسوبًا لأحدٍ من أهل العلم سِوَىٰ الرّازِي والخُوَارِي، فالأصل تَثبيتُ ما جاءَ علىٰ صَفْحَة العنوان، مع ما يَعضِدُه من النَّقل عن صاحب «**الدُّر الثَّمين**» ما لم يَنْهَض ما يَدْفَعُه عنه ويُؤَكِّدُ نِسبَتَه لغيره، والله الموفق.



[١] رَسَمَها النَّاسخ (الحوازي)، وهو غلط منه.

۞ مَعالِمُ «كتاب المَحصول»

الغَرَض من هذا الفصل ذِكر نِظام «**كتاب المَحصول**» وطريقة بنائه والمَنهج الكُلِّي المُتَّبَعِ فيه، مع ما يتصل به من مَلامِح الكتاب وظُهُور أثر المُصنِّف فيه وطريقةِ إملائه له، وأَخْتِمُ بذِكر ما تَمتازُ به الطَّرِيقة الفقهيّة عن الكلاميّة.

بَنَىٰ أبو المُظَفَّر رحمةُ الله عليه كتابَه هذا علىٰ أصلين:

※ **الأصل الأول**: ذِكر المَباحث الأصلية المُتعلِّقة بالفقه، فقَصَر همّه في كتابه علىٰ المَسائل التي تُبْتَنَىٰ عليها الأحكام الفقهية العَمليّة، وأعرض عن غيرها، فلم يذكرها إلا لبيان عدم تعلقها بهذا الفن، لانعدام ثمرتها في الفقه[1]، أو لأنّ الخلاف فيها لفظيٌ لا تتحَصَّل منه فائدةٌ في القول والعمل[2].

وقد أشار إلىٰ هذا المعنىٰ في مواطنَ من كتابه، فحين ذكر ما يَتَصرّف إليه النَّهْي من تقاسيم، أطال فيه، ولمّا أحسَّ أنه قَد خَرَج عما قَصَده في كتابه

---

(١) ومن ذلك: إعراضه عن ذكر الحدود والتعريفات في هذا الفن، وشرح ذلك في المقدمة وبَيَّن قِلة فائدتها في حَسم النِّزاع، وهو يميل إلىٰ طريقة السَّبْر والتقسيم في إيضاح معاني الأسماء في هذا الفن، كما فعل ذلك في معنىٰ «**القياس**» من هذا الكتاب، وهذا النَّمَط بحاجة إلىٰ مزيد دَرسٍ في بيان ما قد يرد عليه من مُشكلات أو يترتب عليه من آثار.

(٢) ومن أغرب ما وقفتُ عليه من ذلك ما ذكره في مسألة **التحسين والتقبيح**، فإنه لم يترجم لها في كتابه ومهد لعذره في ذلك بقوله: «**اختلفوا** أنّ الحَسَن والقَبيح يُعرفان بالشرع أم بالعقل؟! **ولا يتعلق بهذا الخِلاف فائدةٌ مُتأصِّلة** من أنّه لا يتعلق به أمرٌ اعتقادي أو عملي». وهذا يدلّك علىٰ غلبة صناعة الفقه عليه، فإن مسألة التحسين والتقبيح من أعظم ما وقع فيه النزاع بين المتكلمين وبُنِيَت عليه مسائل كثيرة ترجع إلىٰ أبواب القَدَر والشرع، وليس هذا محل بسطها، وانظر: التعليق علىٰ «**المُنتخب**» للرازي (ص: ٧٣ ـ ٧٨).

بذلك، مهَّد في العُذر لنفسه قائلًا: «وهذا مما يتعلق بالفقه، ولكن اتفق تقديره هاهنا؛ لأنّا التزمنا في ابتداءِ الكتاب تقريرَ الأصول على الوجه الذي يتقرَّر به الفقه».

وتَرتَّب على هذا الأصل: تَمَيُّز لُغة الكتاب عن غيره من الكتب المصنفة في هذا العلم من جهة ألقاب وتراجم المسائل[1]، وترتيب الحِجَاجِ وبيان المآخذ وشرحها على وجهٍ تَفَرّد به عن سائر كتب هذا الفن[2].

* **الأصل الثاني:** الانتصار في المَسائل التي يَذكُرها لمذاهب الفقهاء دون المُتكلِّمين، فيذكر مآخذهم ويُجيب عمَّا اعتُرِض به عَليهم، وهو من معالم كتابنا هذا.

وهذا هو الغرض الأصلي من تصنيفه، قال في المقدمة: «اعلم أنّ هذا الكتاب يَشتمل على كَشف الغِطاء عن كلام السَّلف وما تنقَّح من **محصول علم الأصول** في أيّام التعلُّم والتعليم على وجهٍ ترجَّح فيه علم الفقه على علم الكلام من الاحتياج إلى معرفة الأدلة الفقهية وكيفيّة استعمالها في المُباحثات والمُناظرات».

وأشار إلى هذا المعنى في مواطن من هذا الكتاب، من أحسنها: ما

---

(١) ومن ذلك أنه ترجم لمسألة الواجب المُخَيَّر بقوله: «الوجوب على نَعْتِ الإبهام»، وغيرها مما ستقف عليه بالنظر في هذا الكتاب إن شاء الله.

(٢) وهذا منتشرٌ في مسائل الكتاب، فانظر إلى ما حرره في «مسألة ما لا يتم الواجب إلا به»، ليظهر لك ما أشرتُ إليه، ولمّا ذكر المصنف معنى «**المناسب الملائم**»، شرح ذلك وطول، ثم ختم بقوله: «فليُفهم ذلك، فإنه من نفائس الكلام».




ذكره في «مسألة تأخير البيان إلىٰ وقت الحاجة»[١]، فإنه نقل عن أبي بكر الصَّيْرَفِي وأبي إسحاق المَرْوَزِي القول بالمنع من ذلك، وعن غيرهما الجواز، ثم قال: «ونحن ننصر مذهبهما؛ **لأنا التزمنا في هذا الكتاب نُصرة الفقه، لا نُصرة الكلام**».

وفائدة هذا الأصل: معرفة مشهور مَذاهِب الفُقَهاء في مسائل الأصول، فإنَّ تمييز مذاهبهم في كتب أصول الفقه قد يَعْسُر في كثير من الأحيان لغلبة طُرُق المُتكلّمين في هذا الفن علىٰ غيرهم.

ولعلك بالنَّظر في هذا الكتاب يُفتح لك باب التمييز في ذلك وتَصير عندك ملكة تَفْرُق بها بين مذاهب الفقهاء وغيرهم في هذا العلم.

ولا أعني مَعرِفةَ مُفردات اختياراتهم، وإنَّما تحصيل جُمل مآخذ الأحكام عندهم ومَيْز مناهجهم في هذا العلم، فإنَّ غالب غلط الناس علىٰ الأئمة إنما هو في فهم مآخذهم لا في تعيين اختياراتهم في آحاد المسائل[٢]، والخطأ المُترتب علىٰ ذلك جزئي يمكن تداركه، بخلاف الخطأ في فهم مأخذ الحكم، فإنه تترتب عليه أصولٌ كلية[٣]، فضبط هذا وتحقيقه من أهمِّ

(١) وهكذا فَعَل في مَعنَىٰ النَّسْخ.

(٢) وهذا خللٌ قديم وقع فيه جملة من أعيان الفقهاء المعروفين، وقد نبه عليه الإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري صاحب الصحيح بكلام جليل في بيان خطأ من لم يحرر بعض مآخذ الشافعي ونسبه إلىٰ الاستدلال بالضعيف من الأدلة. انظر: «**بيان خطأ من أخطأ علىٰ الشافعي**» للبيهقي (ص: ٣٣٢ ـ ٣٣٣).

(٣) قال الإمام مُوفق الدّين أبو محمد بن قُدامة المَقدسي يَصِفُ كتاب «**الجامع الكبير**» لمحمد بن الحسن: «مَثَله مَثَل من بَنَىٰ دارًا حسنة علىٰ أساسٍ مغصوب، فلمّا جاء صاحب الدار=

المُهمّات[1].

وتَرَتَّب علىٰ هذا الأصل: تزييفه لبعض ما اشتهر عند أصحابه وغيرهم من مسائل هذا الفن، وذلك لخروجها عنده عن طرائق الفقهاء الذين التزم الانتصار لهم والذَّب عنهم[2].

وبالجملة، فهذا الكتاب وإن كان قد قَصَّر به صاحبه عن الإحاطة بجملةِ مسائل هذا الفن ولم يستوفِ جميع ما يتعلق بها ـ حتىٰ في بعض ما كان علىٰ رَسْم الفقهاء ـ، إلا أنه لا يخلو أنْ يكون مشاركة جادّة في هذا السبيل يُستعان بها في دَرْكِ ما وراءها مما هو علىٰ رسمها وداخل في جنسها.

وهذا هو الحال في مثل هذه الأعمال الاستدراكية التي يُقصد بها تصحيح المسار العِلمي وإقامة أَوَدِه، لا تكتمل إلا شيئًا فشيئًا، فإنّ أثر علم الكلام في أصول الفقه لم يكن وليد يومٍ وليلة، وإنما هو أثرٌ تَراكُمِيٌّ تواردَ عليه المتكلمون وأعانهم عليه من تأثر بهم من غيرهم جِيلًا بعد جِيل حتىٰ صار الدَّخيلُ فيه قائمًا مقام الأصيل، حتىٰ في كتابنا هذا الذي شَرَطَ صاحبنا فيه علىٰ نفسه لُزُومَ طريق الفقهاء ونُصْرة مآخذهم، لم ينفك عن ذِكْر مشهور

= ونازعه في الأساس وقلعه، انهدمت تلك الدار»، «**الاستقامة**» لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص: ٣٨ ـ ٣٩).

(١) قال أبو الحسن الآمدي: «احتمال الخطأ في اعتقاد كون المَدرك المُعَيَّن هو مَدرك الإمام أقرب من احتمال الخطأ فيما يُنسب إلىٰ الإمام من الحكم المدلول عليه»، «**الإحكام**» (٥/٢٠١١).

(٢) انظر في ذلك علىٰ سبيل المثال: ما ذكره في معنىٰ القضاء، ومعنىٰ الأمر، وحدّ القياس، ومعنىٰ المناسب الملائم، وغيرها.

ما دَرَج عليه المتكلمون في جُملةٍ من المسائل ـ وإن كان يَتعقَّبُها بما يُوهِن صلتها بالفَنِّ غالبًا ـ، ولعل الذي حَمَله علىٰ ذلك أنّها قد صارت عند الناس من جُملة هذا العلم.

وصل

مما يتصل بما نحن بسبيله من الكلام عن منهج الخُوَارِي في تصنيف كتابه، أنّ أبا المظفر ﵀ أملَىٰ «**المحصول**» من حفظه علىٰ أصحابه ولم يجمع له عُدَّة التصنيف مِن مُراجعة الأصول والنَّظر في كتب الصِّناعة فيما يبدو، وإنما جعله مُستودَعَ ما حصَّله في أيام التعلّم والاستفادة وما استقر له فيه الرأي أيَّام التعليم والإفادة، فجمع الكتاب من بُنيّات أفكاره وما استقر في صَدْرِه.

وقد أشار هو إلىٰ شيءٍ من هذا المعنىٰ علىٰ استحياءٍ في آخر الكتاب، فقال بعد أن ذكر طَرَفًا من الشروط في مسألة حال المجتهد: «المبالغة في عدِّ الشروط المُتعلِّقة به لا حاجة إليها؛ لأنّه منقولٌ في الكتب، **فلا يمكن التَّعَرُّف فيه بالخاطر**». وفي سياق الكتاب وتَصَرُّف مصنفه قرائن يُستدل بها علىٰ تثبيت هذا المعنىٰ:

* **منها**: تَمَيُّز لغة الكتاب عن سائر المُصنفات الأصولية من جِهة صياغة المسائل والاستدلال لها، وتَقَدَّم شرح هذا وشيكًا.

* **ومنها**: عدم استيعاب مسائل الأصول المشهورة، فترك كثيرًا منها وأغفل ذكرها، فكأنه اقتصر من ذلك علىٰ ما تَقَرَّر عنده وتثبت من ضبطه، فكتابه كتاب اختيار وانتقاء في المسائل لا كتاب جمع واستيعاب.

* **ومنها**: تَحَوُّط المُصَنِّف في ما يَنقله ويَعزيه من المذاهب والأقوال، فتجده في كثيرٍ من الأحيان ينقل علىٰ الظَّن ويَتردَّد في الجَزم، ويكتفي بقوله: «ونُقِل عن فلان»، حتىٰ فيما ينقله عن الغزّالي ﷺ، مع أنه بَنَىٰ كتابه علىٰ «**المستصفىٰ**» كما سيأتي شرحه.

* **ومنها**: وقوع بعض الهَنَات ـ التي لا يُعصم منها بشر ـ في لغة الكتاب من جهة ركاكة بعض التعبيرات وغموضها ـ وهي يسيرة جداً ـ، وبعض الأوهام التي قد تكون في لفظ آية[١].

وأرجو أن لا يكون هذا مما يخفض درجة الكتاب ويحطّ من قدره، فالسعيد من عُدَّت زلاته، «والمُنْصِفُ من اغتفر قليل خطأ المرء في كثير صوابه»(٢)، والله يَغفر لأبي المظَفَّر ويَجعل كتابَه عُدّةً له يَوم القِيامة إنه رَؤُفٌ رحيم.



[١] وبعض الخطأ قد تكرر علىٰ وجهه فيَبعُدُ عندي الحَمْلُ فيه علىٰ الناسخ.

(٢) أبو الفضل ابن رجب ﷺ، «**تقرير القواعد وتحرير الفوائد**» (١/٤).

فصل[1]

مما يتصل بما نحن بسبيله من ذِكر مَعالِم هذا الكتاب: بيانُ جُملةٍ ما تَختلف فيه الطريقتان ـ الفقهية والكلامية ـ من المَنهج الكُلّي في تحرير مسائل هذا العلم، مما تَجد بعضه مبثوثًا مُفَرَّقًا في فصول هذا الكتاب ومسائله ـ مع الإشارة إلىٰ ما يُناسِب المقام من كلام غيره ـ:

* **فمنها:** صنائعُ الاختصاصين وآثارُ العِلمين ـ الفقه والكلام ـ في المآخذ والحُجج المُثبِتَة، فمن مُستَقِرّ الأحكام عند المتكلمين: أنّ القضايا الأصولية لا سبيل إلىٰ تثبيتها إلا بالحجج القطعية، فلا يمكن الوصول إلىٰ ذلك عندهم بظنِّي الدلائل، كخبر الواحد والإجماع السكوتي والقياس الشرعي والظواهر والعمومات، وما يكون هذا سبيل إثباته فخارجٌ عندهم عن قضية الأصول، ولذا يُكثرون من نقل خلاف الخارجين عن الملَّة في مسائل الأصول، كالبَراهِمَة والسُّمَّنِيّة واليهود والدّهرية وغيرهم، ويعتنون في تصانيفهم بالاستدلال العقلي للمسائل، وبيان الجواز العقلي في مواطن النِّزاع، علىٰ مُقتضَىٰ ما جَرَت به طريقتهم في الكلام.

وأفضَىٰ بهم هذا إلىٰ أنْ أدرجوا قضايا الكلام في مباحث هذا الفن، كـ«التحسين والتقبيح» و«شُكر المُنعِم»، وما يَتعلَّق بالكلام النَّفسي وإدراج

(١) هذا الفصل فَضْلَةٌ علىٰ المُقدِّمة، ولكن قد أشار به عليَّ بعض أصحابنا، لمناسبته غَرَضَ الكتاب، وإيضاحًا لِمَا تكرر من الإشارة المُجْمَلة إلىٰ اختلاف الطريقتين في التصنيف، ولَعَلّك تجد فيها فائدة، وبَسْطُ هذه المقالة يحتمل أضعاف ما ذكرته، ولكن ذلك خارجٌ عن شرط مُقدِّمة التحقيق.

فروعه في مسائل الأمر والنهي والعموم والخصوص، و«التكليف بما لا يُطاق»، و«تعلق الإرادة بالأمر»، والتوقف في دلالة العموم والخصوص[1]، وغيرها.

وأما الفقهاء، فلا التفات عندهم إلىٰ ذلك، بل يُثبِتون هذه المسائل بالقطع وما دونه، ولهم في هذا مآخذ دقيقة أعانهم علىٰ ضَبطِها اختصاصهم بالفقه والارتياض في مقاصد الشرع، وغالب استدلالهم في هذا: المعاني المُعتدِّ بها في مُطَّرِد العادات الشرعية الفقهية وأعمال السلف من الصحابة، وما قَرُب من هذه المعاني.

ولا يعني هذا تساهلهم وإغفالهم في تثبيت القواعد بوهمي الدلائل، وإنما اعتبار مراتب القطع والجزم عندهم مختلف عمّا عليه المتكلمون، فإنّ مُطَّرد عادات الشرع وما جَرَىٰ عليه السلف من طرائق الاستدلال من جملة القطعي عند الفقهاء، وإن كان هو من الدَّلائل الظنية عند المتكلمين، ثم لك بعد ذلك أن تنظر في مصنفات الفريقين لترىٰ مسيس الحاجة إلىٰ ضبط طريقة الفقهاء، فإنّ التماس القطع في أكثر مسائل هذا الفن عَسرٌ بعيد[2].

ومما قد يكون راجعًا إلىٰ هذا المعنىٰ من الآثار: استقلالُ النَّظَر في البَحْث الأصولي عند المتكلمين، فلا يلتزم فيه النَّاظر نُصرةَ المذهب الفرعي

---

(١) صار التوقف في المسائل الأصولية مذهبًا لطائفةٍ من المُتكلِّمين الصفاتية عُرِفوا بـ«الواقفية»، و«أصحاب الوقف»، وأول من عُرف به هذا المذهب: أبو الحسن الأشعري والقاضي أبو بكر الباقلاني في آخرين، وهو من مظاهر الغلو عند المُتكلمين، حملهم عليه ما ذكرتُ من مَجارِي عاداتهم في طلب القطع واليقين في الحُجَجِ المُثبتة لمسائل هذا العلم.

(٢) انظر في هذا المعنىٰ فصلًا طويلًا باذخًا ـ مع خشونةٍ فيه ـ في «**الاستقامة**» لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص: ٦٢ ـ ٧٦).

الذي يتبعه، فإنْ وافق ذلك فروعَ مذهبه وإلا خَرَّج الفروع المخالِفَةَ علىٰ مآخذ أخرىٰ، بخلاف الفقيه، فإنّ التزامه بنُصرَة مذهبه واشتغاله به ربمّا أفضىٰ به إلىٰ النَّظر في مسائل أصول الفقه بما يُلائم مذهبه فيها، كما هو ظاهرٌ في كتابنا هذا وما كان في معناه.

وهذا المعنىٰ من الفَرْق قد تجده ظاهرًا عند المتقدمين، وأما المتأخرون، فنُصْرة المذاهب الفقهية عندهم طاغيةٌ علىٰ تحرير المقالة الأصولية، فَقِيهُهُم والمُتكلِّم في ذلك سواء، وأما دَعوَىٰ الاستقلال فهي ظاهرةٌ حاضرة[١].

* ومنها: العناية بالفروع والآثار الفقهية المَبنِيَّة علىٰ المسائل الأصولية، فتجد الفقهاء يُكثرون من تخريج الفروع علىٰ الأصول، ولذا انتشرت في كُتُبهم الفروع والآثار الفقهية[٢]، وإن لم تكن مقصودةً لذاتها.

وترتب علىٰ هذا: عنايتهم بالأصول المُثمِرة التي يُبتَنَىٰ علىٰ البحث فيها نَظَرٌ فقهي[٣] ـ وإن ضَعُف تَعَلُّقها بالأصول ـ، كـ«مسألة الذرائع»، وما تَفَرَّع

---

(١) ومن هذه الدعاوىٰ ما ذكره أبو الوفاء ابن عقيل البغدادي: «اعلم أنه لا يجب نصرة أصول الفقه علىٰ مذهب فقيه، بل الواجب النظر في الأدلة، فما أدّاه إليه الدليل كان مذهبه بحسبه وبناءً علىٰ ذلك الأصل، ونعوذ بالله من اعتقاد مذهب ثم تصحيح أصله»، «**الواضح في أصول الفقه**» (١/١٤٤).

(٢) ولذا كان بعضهم يُقدِّم علىٰ النَّظر في أصول الفقه ضبطَ فروع الفقه، قال الشيخ أبو علي ابن البَنَّا البغدادي: «ولا يمكن النظر في أصول الفقه إلا بعد الرياضة الطويلة بفروع الفقه»، «**كتاب الخصال والعقود والأحوال والحدود**» (ص: ١٠٧).

(٣) قال أبو عبد الله المازَرِي: «المطلوب من أصول الفقه: الانتفاع بها في الأحكام الشرعية والمسائل الفقهية، وما لا مَنفعة فيه في الفقه، فلا معنىٰ لعَدِّه من أصوله»، «**إيضاح المحصول من بُرْهان الأصول**» (ص: ٢٢٤).

عنها من «اشتباه الحرام بالحلال»، و«ما لا يتم الواجب إلا به»، وقد يطيلون البحث في أبواب لا يترتب عليها فروعٌ كثيرة، ولكن صلتهم بالفقه عَظَّمت عندهم ما يتعلق به، كما في بعض مسائل القياس[1]، وبالجملة فنظرهم في الفروع غلب عليهم في تحقيق مسائل أصول الفقه، فلا يرون الأصل متصوَّرًا إلا في جزئياته وما يَرجع إليه من فروعٍ فقهية[2]، فإنَّ «التفاريع محنةُ الأصول، بها يتبيّن فسادها وسَدادها»[3].

أما المتكلمون، فغالب حَظِّهم منه نَظَرٌ مَحضٌ وقضايا مجردة عما يتفرع عليها ويرجع إليها، بل بعضها لا يترتب على النظر فيها أثرٌ في الفقه أو غيره، كـ«حكم الأعيان والأفعال قبل ورود الشرع»، و«المطلوب بالنَّهي»، و«التكليف

---

(١) قال أبو الحسن الأبياري ﷺ ـ يَشرح سببَ التطويل في مسائل القياس ـ: «المقصود: أنَّ القياس النَّظر فيه أوسع من النَّظر في غيره، وإذا خُصَّ بفضل اعتناء، فلأجل اتساع أبوابه لا لكثرة فوائده، فإنه يجب إكمال النَّظر وإنهاء البحث نهايته في الدليل، وإن لم يترتب عليه إلا حكم واحد، فليس كثرة الفوائد بالتي تَستدعِي مزيد البحث ولا قِلَّتها بالتي تَقتضِي تسهيل الأمر في الاجتهاد، هذا عامّ في مسائل الشرع، بل لا بدّ في كلّ مسألة من إنهاء النَّظر نهايته، فإن حصل بَسطٌ فذلك لاتساع الأبواب وكثرة المنظور فيه، هذا هو التحقيق»، «**التحقيق والبيان في شرح البرهان**» (٣/١٠ ـ ١١).

(٢) ولكن نظرهم الفروعي ما منعهم من تحرير قواعد الفقه وأصوله حسب ما يلائم فنونهم، فلكل قوم طريقة، ثم بعد ذلك تجد في منهج كل عالم ما يتميز به عن غيره، قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي أثناء مسألة القضاء بأمر جديد: «ليس الغرض من هذه المسائل الكلام في أعيان المسائل التي اتفقنا فيها على وجوب القضاء في العبادات المؤقتة، كالصلاة والصوم وغيرهما، وإنما الغرض بذلك: إثبات هذا الأصل ومُقتَضى الأمر المُطلق في موضعٍ لا إجماع فيه، **وكذلك حكم جميع مسائل الأصول** التي نتكلم فيها، وإنما نقصد بذلك إثبات أصلٍ مُقتضاها عند التجرد عن القرائن»، «**شرح اللمع**» (١/٢٥٠).

(٣) أبو المعالي الجُوَيْني، «**نهاية المطلب في دراية المذهب**» (١٤/٣٤٩).

قبل الفعل»، و«أمر المعدوم»، و«الأمر بالكلية هل يكون أمرًا بجزئياتها؟!» و«خطاب الحاضرين هل يشمل غيرهم؟!»، وغير ذلك، وهم لغلبة الصَّنْعة الكلاميَّة عليهم في النَّظر إلىٰ كُلِّيِّ المسائل في الجملة، أورثَ ذلك عندهم مَيْلًا إلىٰ الكُلِّيَّات وإنْ ضَعُفَ أثرها في الفروع الجزئية الفقهية[١]، بل قد يذكرون من المسائل ما لا يُبْتَنَىٰ إلا علىٰ مسائل دقيقةٍ في علم الكلام، كما في تخريج بعض الأصوليين لـ«مسألة التعليل بمَحَلِّ الحُكم»، فإنّه - كما يقول بعض النُّظّار[٢]- مَبنيٌّ علىٰ الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة في أنَّ الفاعل الواحد هل يَصْدُرُ عنه أكثر من واحد؟!

وبالجملة فالمتكلمون يَعتنون من فروع الفقه بما دنا من الأصول وقَرُب منه أثره، بخلاف الفقهاء، فإنهم يعتنون من الأصول بما دنا من الفقه أثره وقَرُب منه مأخذه[٣].

❊ **ومنها**: الحدود والأقوال الشارحة لمعاني الأسماء، فتجد من عناية المتكلمين في هذا الجانب بالتحرير والضبط والانتقاء والتَّحَرِّي ما لا تجده عند أكثر الفقهاء، والمتكلمون وإن كان أوائلهم يكرهون طرائق المنطقيين في قوانين الحدود ويجتنبونها لاختلاف القصد منها لديهم - فهي عندهم سبيلٌ

---

(١) وهذا تجده ظاهرًا جدًا في تصانيف القاضي أبي بكر الباقلاني ومن تأثر به، فهو علىٰ عُلُوِّ كَعْبِهِ في هذا الفن وإمامته فيه، قليل الالتفات إلىٰ جزئيات الفقه، لا يحتفل بما يتخرج منها علىٰ الأصول.

(٢) شمس الدين الأصبهاني الكبير في «**الكاشف عن المحصول**» (٦/٥٢٠).

(٣) **ومن المُلَح**: ما ذكره أبو بكر ابن العربي في سياق الخلاف في مسألة البسملة، قال: «إن أبا بكر ابن الطيب لا يتكلم من الفقه إلا في هذه المسألة خاصة؛ لأنها متعلقةٌ بالأصول»، «**عارضة الأحوذي**» (٢/٤٤)، يعني أنها تتعلق بكتاب الله تعالىٰ ووجه تثبيته.

لتمييز المَعنَىٰ المحدود عن غيره والكشف عنه وإيضاحه، وليست أدلةً لإدراك المعاني المفردة وإفادة العلم بالتصورات كما يَدَّعيه الفلاسفة[1] ـ، إلا أنهم يتميزون عن الفقهاء في هذا الباب ويُجَوِّدون فيه، ولمّا كتب في هذا من دخل منهم في الفلسفة جلب ما تلقاه عن المنطقيين في ضبط الحدود، كالغزَّالي (ت ٥٠٥هـ)، والرّازِي (ت ٦٠٦هـ)، في من تابعهما، حتىٰ صار بعضهم يُقدِّم لأصول الفقه بمقدّمةٍ منطقيّة.

وأما الفقهاء، فهم أبعد من طرائق المنطقيين في هذا، فليس عندهم من ضرورة الكشف عن معاني الأسماء وإيضاحها: التعريف عنها بالحدود المُتواضَعَة بين الفلاسفة، وإنما يَسلكون في ذلك سبيل التقسيم والشرح وضرب المثال حتىٰ تتضح المسألة.

(١) انظر: «**الردّ علىٰ المنطقيين**» لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص: ٥٦ ـ ٦١)، و«**البحر المحيط**» للزركشي (٩٥/١). ومباينة المتكلمين لطرق الفلاسفة لم تكن في الحدود وإنما في أصولهم ومآخذهم، وهذا ظاهر عند المتقدمين منهم، ولم يدخل المتكلمون في المنطق والفلسفة إلا في القرون المتأخرة.

ومما يُناسِبُ ما نحن بسبيله: ما قاله محمود الخوارزمي المعتزلي المعروف بابن الملاحمي (ت ٥٣٦هـ) يُنكر علىٰ بعض المتفقة ـ وهو يُعَرِّضُ بأبي حامد الغزّالي (ت ٥٠٥هـ) ـ تصنيفَهم في مذاهب الفلاسفة وميلَهم إليهم، قال: «نظرتُ في زماننا إلىٰ كثير من المتفقهة حرصوا علىٰ تحصيل علوم هؤلاء الفلاسفة المتأخرين، ومنهم فرقة ينتسبون إلىٰ التمسك بمذهب الشافعي، [فاعتقدوا] أنّ ذلك يُكسبهم الوقوف علىٰ التحقيق في أصناف العلوم، حتىٰ في علوم الفقه وأصوله، وذلك منهم ظنٌّ كاذب، وتبعهم علىٰ ذلك بعض متفقهة الحنفية. وإنما وقعوا في ذلك لطلبهم علم الفقه لا علىٰ وجهه؛ لأن هذا العلم [= الفقه] ينبغي أن يتقدمه العلم بأصول الفقه، وعلىٰ العلم بأصول الفقه يتقدم العلم بأصول الإسلام»، «**تحفة المتكلمين في الرد علىٰ الفلاسفة**» (ص: ٣). وانظر في تفاصيل هذا الباب: «**المَرجع في تاريخ علم الكلام ـ علم الكلام والمَنطِق**» خالد الروهيب (٦٩٣/٢).




ومما آنَقَنِي في هذا قولُ الفقيه ناصر الدِّين السَّمَرْقَندِي (ت ٥٥٦هـ) رحمه الله في **أصول الفقه**: «هذا كتابٌ فقهي لا نَشتغِلُ فيه بصَنْعة التحديد في كلِّ لفظ، بل نَذْكُر ما يُعَرِّف معانيها ويدلُّ على حقائقها وأسرارها بالكُشُوف والرُّسُوم».

وقال في موضع آخر: «ونحن لا نذكر الحدود المنطقية، وإنّما نذكر رُسُومًا شرعية يُوقَفُ بها على معنى اللَّفظ، كما هو اللَّائق بالفقه»(١).

وقال الشيخ عبد العزيز البخاري (ت ٧٢٩هـ): «المشايخ لم يلتفتوا إلى اصطلاحاتهم[٢] في الحدود، وذكروا تعريفات في تصانيفهم يُوقَفُ بها على المراد ومعنى اللفظ كما هو لائقٌ بالفقه، تَرْكًا منهم للتكلُّف، واحترازًا عمَّا لا يَعنِيهم، لحصول مَرامِهم دونها»(٣).

وغير ذلك من الفُرُوق التي لا يَسَعُ المقام لِبَسطها، ولكن هذه مَعالمها الكُلِّية، وغالبُ الفُرُوق الجُزئية تَرجِع إليها وتُبتَنَى عليها.

ومما يَجْمُل التنبيه عليه: أنّ هذا المَيْز بين الطَّرِيقَتَيْن يَسهل دَرْكُه في كُتب من تَقَدّم من الأصوليين، وأمّا في القرون المتأخرة ـ السابع فما بعده ـ، فالأمر اختلط وعَسُر التمييز فيه بين الطريقين(٤).

---

(١) نقل هذا عنه عبد العزيز البخاري في «**كشف الأسرار**» (٣٢/١).

[٢] يعني الفلاسفة.

(٣) «**كتاب التحقيق شرح مُنْتَخَب الأخسيكثي**» (٧ب) بخطِّه.

(٤) وهذا هو الأصل في العلوم والمعارف، تكون متميزة في أول الأمر، ثم يَدخل فيها من غَلب عليه فنٌ آخر من غيرهم، وشيئًا فشيئًا تمتزج مباحث الفنين ومسائلهما. وهذا تجده حتى في المذاهب والنِّحل، كما كان الأمر بين الأشعرية والماتُرِيدِيَّة، والمتكلمين والفلاسفة، من تبدل الحال من العداوة إلى الموافقة وامتزاج العلوم.

وكان قدَ استقر بأَخَرَةٍ في أذهان كثيرٍ من المنتسبين للعلم أنَّ الفقهاء في أصول الفقه هم الحنفية، والمتكلمين من عداهم من أهل المذاهب كالشافعية، وهذا وَهَمٌ لا أصل له، وإن كان قد توارد عليه الناس بلا تأمُّل فيه، فإنَّ هذه الطريقة المنسوبة للفقهاء ـ وهي التي عليها أصحاب أبي حنيفة ـ، إنما هي طريقة بعض السَّمَرْقَنْدِيين والبُخارِيين من أصحاب أبي منصور الماتُرِيدِي السَّمَرْقَنْدِي (ت ٣٣٣هـ)، ومن جاء بعدهم، ثم شاعت في المتأخرين من الحنفية[١].

وأما العراقيون، فلا تَجِد بينهم وبين من تَقَدَّم من أصحاب الشافعي فَرْقًا في التصنيف الأصولي، كما هو ظاهر في ما يُنقل عن أبي مُوسَىٰ عيسَىٰ بن أبان (ت ٢٢١هـ)، وأبي الحسن الكَرْخِي (ت ٣٤٠هـ)، وما في كتاب صاحبه أبي بكر الرّازِي البغدادي المعروف بـ«الجَصَّاص» (ت ٣٧٠هـ)[٢]، وأبي عبد الله الحُسين بن علي الصَّيْمَرِي البغدادي (ت ٤٣٦هـ)[٣]، في آخرين.

وتجد في غير الحنفية مَن نَصَر مذاهب الفقهاء وقَدَّمها علىٰ طرائق المتكلمين، كما في كتابنا هذا، وكتاب الشيخ أبي إسحاق الشِّيرازِي (ت ٤٧٦هـ)، وأبي المُظفَّر السمعاني (ت ٤٨٩هـ)، بل هي طريقة المُتَقَدِّمين

(١) وفيهم مَن كان يَنصر طرائقَ المتكلمين ويَميل إليها، كعلاء الدين السمرقندي (ت ٥٣٩هـ) صاحب «**ميزان الأصول**»، ومحمد بن عبد الحميد الأسمندِي (ت ٥٥٢هـ) صاحب «**بذل النظر**»، وهو متأثر بأبي الحُسين البصري متابع له.

(٢) له «**الفصول في الأصول**»، و«**أحكام القرآن**»، و«**شرح مختصر الطحاوي**»، وكتبه فخمة جليلة عظيمة النفع، ويقرب في تحريره من أبي جعفر الطبري، وهو وشيخه أبو الحَسَن الكرخي وإن كانا من جملة المعتزلة القدرية، إلا أن عنايتهما كانت في الفقه دون غيره.

(٣) له «**مسائل الخلاف في أصول الفقه**»، وهو كتاب حَسَن أجاد فيه، وصاحبه معاصر لأبي زيد الدّبُوسي صاحب «**تقويم الأدلة**».

من أصحاب الشافعي، كأبي العباس بن سُرَيْج (ت ٣٠٦هـ)، وأبي بكر الصَّيْرَفي (ت ٣٣٠هـ)، وأبي إسحاق المَرْوَزِي (ت ٣٤٠هـ)، وصاحبه القاضِي أبي حامد العامِرِي المَرْوَرُّذِي (ت ٣٦٢هـ)(١)، وأبي بكر القَفَّال الكبير المَرْوَزِي (ت ٣٦٥هـ)، والشيخ أبي حامد الإسفراييني (ت ٤٠٦هـ)(٢)، وغيرهم.

ولكنْ فَقْدُ كتب الأوائل من أصحاب الشافعي الفقهاء ممن كتب في أصول الفقه وغيرهم أثَّر في الخَلْط في هذه المَسألة وأضرَّ بالنَّظر الأصولي فيها.

---

(١) من أحسن مصادر النَّقْل عنه في هذا العلم كتب صاحبه أبي حَيَّان التَّوحيدي، لا سيّما كتاب «**البصائر والذخائر**»، ففيه عنه اختيارات بديعةٌ شائقة، على قِلَّتِها. قال أبو حَيّان: «إنما أُولَعُ بذكر ما يقوله هذا الرَّجُل لأنّه أنبل من شاهدته في عُمري، وكان بحرًا يتدفق، حِفظًا للسِّيَر وقيامًا بالأخبار واستنباطًا للمعاني وثباتًا على الجَدَل وصَبْرًا في الخِصام»، «**البصائر**» (١١/٢).

ومما يَنبغي التنبيه عليه أنّ ابن أبي الحديد قد حَمَل على أبي حيان ونَسَبه إلى الكذب على القاضي أبي حامد، فقال: «هذه عادته في **كتاب البصائر** يُسند إلى القاضي أبي حامد كلّ ما يُريد أن يقوله هو من تِلقاءِ نفسه، إذا كان كارهًا لِأن يُنسبَ إليه»، «**شرح نَهْجِ البَلاغَة**» (٢٨٥/١٠ ـ ٢٨٦).

وهذا كلامٌ لا يُلتفت إليه، فليس كلام ابن أبي الحديد في أبي حَيَّان أحسن حالًا من نَقْلِ أبي حَيَّان عن أبي حامِد ـ إن تَنَزَّلنا له ـ، وإلا فليس هذا بميدانه لِيُقْبَلَ فيه قولُه، وأبو حَيَّان ـ وإن نُسب إلى أشياء مُسْتَكْرَهَة ـ، أكبرُ في نفسه من أن يَكذِب، وقد صَحِبَ أبا حامد وأخذ عنه، فشاهِدُ صِدْقِه قائم، وليس يجوز دَفْعُه بالتَّخْمِين والظَّن، وبالجُمْلة فليس يَسْلَمُ مِن طَعْنِ متحاملٍ وغَمزِ مُخالفٍ أحدٌ من النّاس.

(٢) قال أبو الحسن الكَرَجِي: «ومعروفٌ شِدَّة الشيخ أبي حامدٍ على أهل الكلام، حتى مَيَّزَ أصولَ فقه الشافعي من أصول الأشعري، وعَلَّقه عنه أبو بكر [عُبيد الله بن أحمد] الزاذَقاني ـ وهو عندي ـ، وبه اقتدَى الشيخ أبو إسحاق الشِّيرازي في كتابيه «**اللمع**» و«**التبصرة**»، حتى لو وافَقَ قولُ الأشعريِّ وجهًا لأصحابنا مَيَّزَه»، «**در تعارض العقل والنقل**» لابن تيمية (٩٨/٢).

وليس هذا محلَّ بَسط هذه القضايا، وإنما الغَرَضُ بيان ما امتاز به هذا الكتاب الذي بين يديك من هذه الطريقة، وهي وإن كانت موجودةً في كُتُب من سَبَقَه من أصحابه وغيرهم، إلا أنّه قَصَدَ إلىٰ إفرادها بالتصنيف في المتأخرين وجَعَلها غَرَضًا له في كتابه.

وبعد، فالحديث ذو شجون، وقد طال بنا القول في هذه التَّقْدِمَة وخَرَجَ عمّا قصدتُ إليه، وتَشَعَّبَ إلىٰ ذِكْرِ أصنافٍ أجنبيَّةٍ عمّا انتَحَيْتُه من الإشارة إلىٰ ما وقفتُ عليه مِن خَبَر «**المحصول**» لأبي المُظَفَّر ﵀، ولكنَّ الكَلِفَ قِيادُه في يَدِ غيره، والله يَتَولَّانا بِمَنِّه وإحسانه.



۞ الصِّلَةُ بين «المَحْصُول» و«المُسْتَصْفَىٰ»

لكتاب «**المُستصفىٰ في أصول الفقه**» لأبي حامد الغَزّالي (ت ٥٠٥هـ) مَنْزِلَةٌ عَلِيَّة لا يَدفعه عنها أحدٌ من أهل الاختصاص في هذا الشأن، بل هو من أصول هذا العلم وأركانه عند المتأخرين، وغالب من تأخر عنه من الأصوليين يَسْتَمِدُّ منه ويَصْدُر عنه.

ولسنا نقصد في هذا الفصل إلىٰ بيان مَزِيَّة «**المُستصفىٰ**» وذكر فضائله، وإنما غرضنا ذِكر الصِّلة بينه وبين كتاب أبي المُظَفَّر، وذلك أنَّكَ إذا نظرت في «**المحصول**» وجدته قد جَرَىٰ فيه علىٰ نَسَق تراجم وترتيب كتاب «**المُستصفىٰ**»، من ذكر الأقطاب الأربعة وتفريقها علىٰ الفنون والأبواب والفصول ثم المسائل، ومع ذا فلم يَرِد ذِكرُ الغزَّالي في الكتاب سِوَىٰ مرةٍ واحدة[1]، وليس هذا بغريب علىٰ طريقة المصنِّف، فإنه ترك ذكر أكثر من اعتنىٰ المتأخرون بالنَّقل عنهم، كالقاضي أبي بكر الباقِلَّاني (ت ٤٠٣هـ)[2]، وأبي المَعالي الجُوَيْني (ت ٤٧٨هـ)، وذلك ـ فيما يبدو ـ لقيامهم بنُصرة مذاهب المتكلمين، ولم يكن من شرط المُصنِّف تعيين أصحاب المَقالات.

ولمّا وَجَدَ بعضُ من وَقَف علىٰ نُسخة «**المحصول**» هذا التقارب الصُّورِيَّ بينه وبين كتاب أبي حامد، حَسِبَه مختصرًا له، فكتب تحت العنوان واسمِ المؤلف: «**مختصر المستصفىٰ**».

وهو كما قال في بادئِ الأمر، ولكنْ ما إن تُقلِّب بَصَرك في الكتاب

---

(١) في مسألة الاحتجاج بمفهوم المُخالَفَة.

(٢) إنَّما وَرَدَ ذِكْرُ القاضِي في موضعين من هذا الكتاب.

وتُنعِم فيه النَّظر حتىٰ يتبيَّن أنَّ كتابنا هذا ليس فيه من الاختصار للمستصفىٰ شيء، ولكنَّه سِيقَ علىٰ نَسَقه وترتيبه وكُتِبَ علىٰ أَثَره وبُنِيَ عليه، وإليك مُقارنة بين الكتابين في فَصلين اشتركا فيهما، لتَعْرِفَ صِدق ما ذكرتُ لك:

المستصفىٰ (١/١٦٧)	المحصول
القطب الأول في الثمرة وهي الحكم **الفن الأول في حقيقته** ويَشتَمِلُ علىٰ تمهيدٍ وثلاثِ مسائل: **أما التمهيد:** فهو أنّ الحكم عندنا: عِبارةٌ عن خطاب الشرع إذا تَعَلَّق بأفعال المكلفين. فالحرام هو المقول فيه: «اتركوه ولا تفعلوه». والواجب هو المقول فيه: «افعلوه ولا تتركوه». والمباح هو المقول فيه: «إن شئتم فافعلوه، وإن شئتم فاتركوه». فإن لم يُوجد هذا الخطاب من الشارع فلا حكم، فلهذا قلنا: العقل لا يُحَسِّن ولا يُقَبِّح، ولا يُوجِبُ شُكر المُنعِم. ولا حُكمَ للأفعال قبل ورود الشرع.	**القُطْب الأول في الثمرة** ويَشتملُ ذلك علىٰ فنونٍ ثلاثة: **الأول في نفس الحُكم وحقيقته** **وقد قيل في حدِّه:** هو الخِطاب المُتعلِّق بأفعال المكلفين. **فمنها الحرام**، وهو المقول فيه: لا تفعلوه، **والواجب**، وهو المقول فيه: افعلوه ولا تتركوه، **والمندوب**، وهو المقول فيه: فعله خَيْر من تركه. **وهذا لا يصلح حدًّا**؛ لأنه غير شامل لجميع أنواع الأحكام؛ لأنّ صحة النِّكاح حكم شرعي، وصحة البيع كذلك، وكون الشيء سببًا حكم شرعي. ولأنّ الشارع لو قال: أفعال العباد مخلوقة، فإنه وُجِدَ فيه الخطاب المُتعلِّق بأفعال المكلَّفين، وليس بحكم شرعي. **ومنهم من قال:** الخطاب المتعلّق بأفعال المُكلَّفين بالتحريم أو الإيجاب أو الندب، أو وُرُودِ خطابِ الشرع في حادثةٍ من الحوادث بجعل الشيء سببًا أو جعل الشيء شرطًا أو جعله مانعًا.

المستصفىٰ (١/١٦٧)	المحصول
	وهذا أيضًا غير سديد؛ لأنّ حاصله يَرجع إلىٰ عدِّ جميعِ أنواعِ الأحكام، فلا يكون دالًا علىٰ الحقيقة، كمن عدَّ جميع أنواع الحيوان: «إما فرس أو حمار أو بغل»، فإنه لا يحصل به التنبيه لحقيقة الحيوان. **ثم لا مَطْمَع في بيان حدِّ الحكم**؛ لأنّ القَدْر المُشترَك بين الكلِّ هو الخِطاب، والخِطاب علىٰ نوعين: خطاب التكليف، وخطاب الإخبار[1].
الفن الثالث **في كيفية استثمار الأحكام من الألفاظ والاقتباس من معقول الألفاظ بطريق القياس** ويشتمل علىٰ مقدمتين وأربعة أبواب: **مقدمة في حد القياس** وحَدُّه: أنه حمل معلوم علىٰ معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما. ثم إن كان الجامع مُوجِبا للاجتماع علىٰ الحكم كان قياسا صحيحًا، وإلا كان فاسدًا، واسم القِياس يَشتمل علىٰ الصحيح، والفاسد في اللغة.	**الفنّ الثالث** **فيما يُقتبَسُ من معقول اللَّفظ ومعناه** وهو الذي يُسمَّىٰ **قياسًا**، وهو يَشتمل علىٰ مقدِّمة وثلاثة أبواب: **أما المقدمة في حد القياس** **وقد قيل في حَدِّه**: هو حَمل معلومٍ علىٰ معلومٍ في إثبات حكمٍ لهما، أو نفيه عنهما، بأمرٍ جامعٍ بينهما من حكمٍ أو صِفة. وهذا الحدُّ مما استحسنه الأصحاب وبالغوا في ذلك. **ونحن نقول**: هو غير صحيح؛ لأنّ حاصله راجعٌ إلىٰ عدِّ أنواعِ القياس، كما ذكرنا في حدِّ الحكم. الثاني: أنّ الجامع لا يصلح أنْ يكون أمرًا عدميًّا، إذا كان الحكم هو الثبوت؛ لأنّ العَدَم لا يُثبِتُ حُكمًا، وإنما قلنا ذلك لأنّ العَدَم نِسبته إلىٰ جنس

(١) وهذا ثلث ما في «**المحصول**» من هذه المسألة.

المستصفىٰ (١/١٦٧)	المحصول
ولا بدَّ في كل قياس من فرع، وأصل، وعلة، وحكم وليس من شرط الفرع والأصل كونهما موجودَين، بل ربما يُستدل بالنفي علىٰ النفي، فلذلك لم نَقل: «حمل شيء علىٰ شيء»؛ لأن المعدوم ليس بشيء عندنا، وأبدلنا لفظ «الشيء» بـ«المعلوم». ولم نَقُل: «حمل فرعٍ علىٰ أصل»؛ لأنه ربما ينبو هذا اللفظ عن المعدوم، وإن كان لا يبعد إطلاق هذا الاسم عليه بتأويلٍ مّا. والحكم يجوز أن يكون نَفيًا، ويجوز أن يكون إثباتا، والنفي كانتفاء الضمان والتكليف. والانتفاء أيضا يجوز أن يكون علة، فلذلك أدرجنا الجميع في الحد. ودليل صحة هذا الحد: اطراده وانعكاسه.	القياس علىٰ نسق واحد، والحكم ثبت لمصلحة، وقد يكون الشيء مصلحةً بالنِّسبة إلىٰ شخصٍ ولا يكون مصلحةً بالنِّسبة إلىٰ شخص، وقد يكون مفسدة في زمان، ولا يكون مفسدة في زمانٍ آخر. والحكم الذي أثبت منازعًا به لمصلحة زيد، فلا بدَّ وأن يُعرِّف حاجته إليه، والعدم لا يُعرِّف حاجة زيد، بل نسبته إلىٰ زيدٍ كنسبته إلىٰ عمرو، فدلَّ أنّ العَدم المَحض لا يصلح أن يكون مُعرِّفًا لحاجة شخصٍ مُعيَّن، فلا يمكن القول بثبوت الحكم له دفعًا لحاجته. نعم، إذا استند إلىٰ فعلٍ واحدٍ فيكون إعدامًا، كالقتل، فإنّه إعدام الحياة، فيكون أمرًا وجوديًّا. **فإن قيل:** أليس دُلُوكُ الشَّمس سَبَبًا لوجوب الصلاة، ولم يَنتسب الوجود هاهنا إلىٰ فعلِ مُكلَّف، ومع ذلك وجبت الصلاة علىٰ الكل؟! **قلنا:** دُلُوك الشَّمس سببٌ لوجوب الصلاة علىٰ الكلِّ لمصلحة، وهي حاجتهم إلىٰ معرفة وقت الصلاة؛ لأنّ الصلاة واجبةٌ بالنِّسبة إلىٰ الكل، بخلاف ما تنازعنا فيه، فإنّ القياس يَجرِي بين أحكامٍ مُعيَّنة، كإلحاق الرِّبا بالرِّبا، وكإلحاق المُثقَّل بالمُثقّل، فتتعيّن فيه حاجةُ شخصٍ مُعيَّن، والعدم لا يُعرِّف ذلك، حتىٰ لو قَدَّرنا عَدَمًا مُعرِّفًا لحاجة الكلّ ربّما نُسلِّم جَدَلًا ثبوت الحكم(١).

(١) ثم شرع في شرح الحد المذكور علىٰ مصطلح الأصحاب، ثم عطف بذكر ما يرتضيه من ذلك في معنىٰ القياس.

وهو كما تَرَىٰ في الفَرْق، فما كان من المُصنِّف إلا أنْ قدَّم الحَدَّ الذي ذكره الغزَّالي ثم بيَّن ما يَرِد عليه، وأتبعه بغيره من الحدود الشارحة لحقيقة الحكم والقياس، وبين زَيْفَها وخَلَص إلىٰ قَطع الطَّمَع عن إدراك حقيقة الحكم بطريق الحد، وهذا من تحريرات المصنف التي انفرد بها، وهكذا هو حاله في ما غَبَر من فصول الكتاب، يأتي بترجمة «**المستصفىٰ**»، ثم يُشير لبعض ما ذكر الغزَّالي ويُعقِّب عليه بالرَّد والتزييف، ولكنه لم يَستوعب المسائل، بل انتقىٰ منها وانتخب، ثم حَرَّر القول فيها بحسب ما انتهىٰ إليه نظره(١)، فلذا جاء كتابه في جزءٍ لطيفٍ مع طول مباحث مسائله في الجُملة.

ومع ذا، فلا يَقدِرُ النَّاظر في الكتاب علىٰ أن يتجاوز وجه الصِّلة بين الكتابين واشتراكهما في الأصول والتفاصيل، وهو كما ترىٰ في ما تقدم من المِثالين، يَجعل من «**المستصفىٰ**» مُبتدأَ نَظَرِه في ما يقصد البحث فيه من المسائل، ثم يتجاوزه ويزيد عليه، إمّا بتزييف ما رَجَّحه وتقديم غيره عليه، أو بذكر ما أهْمَله من المآخذ والدَّلائل، وغير ذلك.

وأقربُ شيءٍ تَصِفُ به «المحصول»: تَعلِيقةٌ أصوليةٌ بُنيت علىٰ أبواب وتراجِم «**المستصفىٰ**»، كان القَصْد منها: ترجيح مذاهب الفقهاء وذِكر الحُجّة لهم علىٰ المتكلمين، وأدَّاه ذلك إلىٰ الرَّدِّ علىٰ ما اختاره الغزَّالي وقَدَّمه، لمخالفته ـ عنده ـ مشهور مذاهب الفقهاء وخروجه عن سَنَنهم.

وأما سبب بناء كتابه علىٰ «المستصفىٰ»: فكأنه راجعٌ إلىٰ مكانة الكتاب

(١) وأحيانًا يحتاج في إتمام بحثه إلىٰ النقل عن مآخذ وقف عليها بنفسه، كما فعل في «**المعتمد**» لأبي الحسين البصري، فقد نَقَل عنه في كتابه نَقْلَ مَن وَقَف عليه، ولكنه نَقلٌ بالمعنىٰ.

وشُهرته في الناس، فإنه كان كتاب دَرْسٍ وإقراء، يَحرِصُ النَّاس علىٰ دراسته وتحفظه، فقَصَد إليه ونقد ما لم يَرْضَه من مسائله بهذا الكتاب لشهرته، صِيانَةً للعلم. وكان أبو المُظَفَّر قد اتصل بمحمد بن يحيىٰ رحمه الله وتخرَّج به كما تقدم ذِكره، فليس بغريب أن يكون قد تحمَّل عنه كتاب شيخه وأستاذه وتَحَفَّظَه ولَقِنَه منه، حتىٰ ضَبَطَ الفَنَّ من خلاله وتعوَّد عليه، فساعده ذلك علىٰ استحضار أبوابه وفصوله.

وأما إهماله ذِكْرَ أبي حامدٍ الغَزَّالي وكتابه: فإنّما هو من باب الإعظام والتوقير ـ فيما أحسبه ـ، ولئلا يُنسب إلىٰ التعرُّض للأئمة والحَطِّ منهم، فإنَّ النَّاس يَكرَهون إظهارَ خطأ من يُعظمونه من أهل العلم ويَميلون إليه، فيكون ذلك مانعًا لهم من الانتفاع بالحق.

وقد أصاب أبو المُظَفَّر بصنيعه هذا أمرين: صيانةَ العِلم، ورِعايةَ حقّ الأئمة وحفظ أعراضهم من التَّعَرُّض لهم.

وهذا من مقاصد الشرع، فإنّ الله تعالىٰ ما كان يُنزِّل الأحكام بأسماء النّاس، ولا كان رسوله ﷺ يقصد إلىٰ ذلك في حديثه، وليس ببعيدٍ عنك ما تواتر من: «**ما بالُ أقوام...**».

وتأمَّل قوله ﷺ: «**الكِبْر بَطَر الحَقِّ وغَمْطُ النَّاس**»[1]. فانظر كيف جَمَع بينهما ليدلَّ علىٰ التواضع بطريق الضدّ ليكون معناه: «التواضع قبول الحق وتعظيم الناس»، فلا يَنبغِي أن يَكون القول بالحقِّ سَبيلًا إلىٰ النَّيْل من النَّاس والحطِّ من الأفاضل.

---

(١) رواه مسلم (٩١)، من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

وأحسَبُ أنِّي قد أطلتُ عليك بما جَلَب إليكَ السَّآمة وأظهرَ عليكَ مخايل الضَّجَر، ولا أحبُّ مَساءَتَك، فلنقف عند هذا القَدْر، فإنه مُغنٍ بإذن الله تعالىٰ في إيضاح ما قصدتُ وتبيين ما أردتُ، والله المُوَفِّقُ والمُعين، وهو حسبنا ونِعم الوكيل.



۞ صفة الأصل الخَطِّي المُعتَمَد

لم نقف للكتاب إلا علىٰ نُسخةٍ خطِّيةٍ واحدةٍ من مُودعات خزانة المكتبة الوطنية في باريس، تحت رقم (Arabe 790)، ولكنّ المفهرسين في المكتبة قد نسبوا الكتاب غلطًا إلىٰ فخر الدِّين الرّازِي (ت ٦٠٦هـ)، كما تقدم شرح ذلك.

عدد أوراقها: ١٥٣ ورقة، في كل صفحة منها ١٥ سطرًا، وهي نُسخةٌ تامّةٌ تقريبًا حَسَنةُ الخط واضحةُ المعالم في الجملة ليس بها عيوبٌ ظاهرةٌ كالأَرَضَة والطَّمْس والتآكُل، سِوَىٰ ما أصاب الصفحة الأولىٰ منها من تَمَزُّقٍ أو بَلَلٍ ذهب بجملةٍ من سُطورها.

تاريخ نَسْخِها: يوم الجمعة غدوة الثالث والعشرين من ربيع الآخر سنة عشرين وستمئة (٦٢٠هـ)، في القاهرة حرسها الله وأهلها(١).

ناسخها: حُسام بن مُرْهَف.

وهو أبو المُهَنَّد حُسام بن مُرْهَف بن إسماعيل الفَزارِي المصري، مُتَفَقِّهٌ علىٰ مذهب الشافعي، قرأ بالقراءات، واشتغل بالفقه علىٰ جماعة، (ت ٦٤٠هـ)، قال المنذري: «كان خَيِّرًا مُقبِلًا علىٰ ما يَعْنِيه»(٢).

وليس في النُّسخة ما يدلُّ علىٰ المُقابلة إلا فيما تَنَبَّه له النَّاسِخ أثناء الكِتابة، فألحقه في الهامش وصححه في مواضع يسيرة(٣)، وفيها تَعقِيبةٌ كُتبت

(١) تعيين مكان النسخ مكتوبٌ علىٰ صفحة العُنوان بخطٍ قديم.

(٢) ترجمته عند المنذري في «**التكملة**» (٣/٦١٣)، والذهبي في «**تاريخ الإسلام**» (١٤/٣١٦).

(٣) انظر: (١١ب، ٣٥ب، ١٠١ب، ١٤٥أ، ١٥٠ب).




بقلمٍ متأخِّرٍ في رَبطِ الصفحات، وتنتهي بالورقة (٤٣ب)[١].

وكتبَ بعضُ من نظر فيها عنوانات بعض المَطالب الجزئية في الحواشي في أوائل فصول الكتاب فقط[٢]. وأرقام الصفحات كتبها القائمون على المكتبة الوطنية فيما يبدو، وأما النّاسخ فرقمها على الأجزاء على عادة النَّسَخَة قديمًا.

ومع سلامة هذه النسخة ظاهرًا من عَوادِي الدَّهر وعَتاقَتِها، إلا أنّها سَقيمةٌ جدًا، ويَعِيبُها أمور:

* **الأول**: أنها غير مُقابلة، فلم يُعارِضها ناسخها أو مالكها بالأصل المنقول منه ليستدرك ما فاته منه أثناء النسخ، ونصَّ على ذلك الناسخ في آخرها، فقال: «لم تقابل بالأصل [...] إلى مقابلة»[٣].

وترتب على هذا التصرف والإهمال: التصحيف والتحريف الذي ملأ الكتاب[٤]، والسِّقْط الذي أَبْهَمَ وجهَ النَّص في مواطن، ولا تكاد تجده ـ مع ذا ـ يُفرِّق بين الياء والتاء والنون والباء، ولا بين الجيم والحاء والخاء، بل

(١) وهي مكتوبة على وضع النسخة الحالي بعد ضَيَاع ورقةٍ منها، فلم يتنبه لذلك مَن وَضَعَ التعقيبات.

(٢) آخرها (٤٦ب).

(٣) «**المحصول**» (١٥٣ب)، ومهما يكن من أمر فهذا يدل على نزاهته وأمانته رحمه الله.

(٤) ومن المُثُل على هذا: أنّه حَرَّفَ التعايش إلى التفاحش، والبعض إلى النص، والنفس إلى النقض أو اليقين، والنفي إلى المفهوم، والحكم إلى الخلق، والعام إلى القيام، والمعايشة إلى المعاتبة .... وقد أصلحتُ ذلك بحمد الله، وبقي شيءٌ يسيرٌ لم يظهر لي وجهه، فاكتفيت بالإشارة إليه.

جعلها كلها صنفًا واحدًا وترك للقلم في ذلك حق التعيين، فما سبق إليه أمضاه.

ولا أدري أكان القصور منه لعدم المقابلة، أم من النسخة التي نقل منها؟! وبالجملة فقد صار الأمر كما قال الوزير أبو القاسم المغربي: «متىٰ ما نَسَخَ هذا الكتاب ناسخٌ غير ضابطٍ انعكس الغَرَض، فصار هُداه ضَلالةً بالحقيقة»(١).

* **الثاني**: سقوطُ ورقةٍ من الكتاب في أثناء «مسألة الإيجاب علىٰ الإبهام»، ذهبت بآخر هذه المسألة وأول «مسألة الواجب المُوَسَّع».

* **الثالث**: اختلاطُ ترتيب بعض أوراق الكتاب في مسائل النهي والعموم والخصوص، وقد أصلحتُ ذلك وأرجعتُ كلَّ ورقةٍ لمَوضِعها، ولكن لم أُشِر إلىٰ ذلك لحاجةٍ في نفسي.

* **الرابع**: أصابَ النِّصف الأسفل من الورقة الأولىٰ بَلَلٌ أو تمزيقٌ ذهب ببعض الجُمَل والكلمات، وقد تداركتُ ذلك بحمد الله بعد مجاهدةٍ طويلة.

تنويه: قد دَلَّني بعض أهل الفضل علىٰ نُسخةٍ خَطِّيةٍ موجودةٍ في مكتبة مدرسة آخوند(٢) في مدينة هَمَدان الإيرانية، تحت عنوان: «الموصول بالمحصول» لرشيد الدِّين [الخواري] برقم (١٠١٢١/١٢)، ولكنِّي لم أستطع الوقوف علىٰ هذه النسخة لأتبيَّن إن كانت نُسخةً أخرىٰ لكتابنا هذا أم هي

(١) مقدمة «**الإيناس في علم الأنساب**» (ص: ١٩).

(٢) حوزة عِلمية للرافضة، وهي مشهورة وفيها مكتبة ضخمة جمعت فنون العلم.

نُسخةٌ من كتاب آخر ؟!

وقد جَهِدتُ في الاتصال بهذه المكتبة ولم أظفر منهم بردّ، وليس لي أعلاقٌ في تلك الدِّيار تَصِلُني بالقائمين علىٰ المكتبة سِوَىٰ الهاتف، وسَعَىٰ كذلك الأخوة في دار أسفار شكر الله لهم للحصول علىٰ هذه المخطوطة بالاستعانة ببعض الوَرّاقين، فلم يرجعوا منهم بشيء، والله المُستعان.



۞ سبيلُ إخراج نَصِّ «المحصول» والعمل عليه

* قَصَرْتُ في هذا الكتاب هِمَّتي علىٰ ضَبْطِ نَصِّه، فاجتهدتُ في إصلاحه بالنَّظَر فيه مَرَّةً بعد مَرَّة، مُستظهرًا مواطن الخللِ ومُصلِحًا ما استطعتُ مواضع الزَّلل:

فما كان من خطأٍ من جهة التحريف والتصحيف في النسخة نَحَّيتُه وأثبتُّ الصَّواب مُشيرًا في الهامش إليه، وغالبه من تحريف النُّساخِ وقِلَّة مُبالاتهم في النَّقل.

وإنْ كان ما في النُّسخة يَحتمل الصّواب ـ ولو علىٰ وجهِ تأويلٍ وتقدير ـ، فلم أتقدَّم فيه بالتغيير والتبديل، ومِن ذلك ما كان من مَكرور الكلام، فغالب الظَّن أنّه من وَضْع المُصَنِّف، اللَّهُم إلا أنْ يكون في رَسْمِ آية، فهذا لا مَندُوحَة فيه عن إثبات الصَّواب.

وما كان من سِقْطٍ في النُّسخة ذَهَل عنه النَّاسخ أو انتقل نظره فيه إلىٰ غيره أثناء النَّقل، فأثبتُّ ما رَجَوْتُه قائمًا مَقامَه وسَادًّا مَوضِع الخلل بفقده، فإنْ كان السِّقطُ في كلمةٍ ونحوها اكتفيتُ بوضعها بين معقوفتين [ ] من غير إشارة، وإن كان المُقدَّرُ أكثرَ من ذلك أشرتُ إليه في الحاشية.

* وأمّا ما كان من خِدمة النَّصِّ بالتعليق عليه وتخريج أحاديثه وآثاره، فلم أتجاوز فيه حدَّ الإيجاز المُسْتَوفِي لحاجة النّاظِر من معرفة موضع التخريج من أصول الحديث المُعتمدة، كالصحيحين والسنن الأربعة ونحوها، مع ما يُبَيِّنُ دَرَجَة الحديث بالنَّقل عن أهل هذا الشأن بما يُناسب رَسْم الكتاب من غير تطويل.

* وأمّا الإحالات في تخريج المذاهب وعَزْوِ الأقوال، فلم تكن غَرَضًا لي في هذا الكتاب إلا لسبب، كاختلاف القول في النَّقل، وإصلاح وَهْمٍ أو تَسديدِ رأيٍ ذَهَبَ إليه المُصنِّف، أو غير ذلك مما يقتضيه البحثُ وتدعو إليه الحاجة.

* ولم أتجاوز حُدودَ الصَّنْعة في التَّعَقُّب على المُصَنِّف في ما ذَهَب إليه من مسائل الاعتقاد التي كَثُر فيها خَوْضُ النّاس قديمًا وحديثًا وافترقوا فيها على نِحَلٍ ومذاهب شَتَّى، إلا بما يُبيِّن طَرَفَ المَسألة ويُوَضِّح مأخذها بوجيزٍ من القول، مع رِعاية حَقِّ المُصنِّف ﷺ وملاحظة الدُّخول عليه في كتابه بالتَّعَقُّب والتَّخْطِئة.

وما كثرةُ الكلام في مثل هذه المسائل في تحقيق الكتب بالذي يُجْدِي ويَنفع فيما أحسب، «فإنَّ القارئَ إنْ كان عارِفًا بالكلام فقد عَرَفها على أتمِّ استقصاء، وليس يَستفيدُ من هذه [التعليقات] شيئًا، وإنْ كان غيرَ عارفٍ بالكلام صَعُبَ عليه فهمها وإن شُرِحت له»[1]، فصرف العناية في ضَبْطِ النَّص وإصلاحه ـ وهو الغَرَضُ من التحقيق ـ، خَيرٌ من الإكثار في الحواشي التي قد يكون عُظْمُها من بُنَيَّات الطَّريق، ثُمَّ بيان تلك المسائل لها سبيل رَحْبٌ لاحِبٌ في الكتب الموضوعة لها والمقالات المُفردة فيها، والله المُوَفِّق.

* ووطَّأتُ للكتاب بتقدمةٍ جعلتها كالمَدْخَل إليه، كشفتُ فيها عن تحرير نِسبته وتعيين عنوانه، وذِكر شيءٍ من مَعالمه، وصفة الأصل المُعتمد في تحقيقه، وغير ذلك مما يحتاج إليه النَّاظِر في الكتاب.

---

(١) من كلام أبي الحُسين البَصرِي، «**المعتمد**» (١/٧).

وقد أعانني علىٰ مراجعة الكتاب ومقابلته بعض إخواننا من أهل الفضل والإحسان، وانتفعتُ بما اقترحوه في ضبط النص وإيضاح بعض مُشكلاته، ومن جُملتهم أخي مُهند الشيباني، فشكر الله له ولهم.

أما بعد، فإليكَ من الأصول مَحصولًا تقرّ به عَيْنُك وتُشَنَّفُ بسماع ألفاظه أُذُنك، لم آلُ في تَحَرِّي الصَّواب فيه جَهدي وطاقتي، مع بَذْل النُّصْح والقَصْد إلىٰ الخير إنْ شاء الله، فإنْ كان عندكَ ما قَدّمتُ بمحلِّ الرِّضىٰ فتلك الطَّلِبة، وإلا فَحَسْبُ المَرْءِ من ذلك أنّه فتح بابًا من العلم وشارك في تمهيد السبيل إليه، ورُبَّ مُبلَّغٍ أوعَىٰ من سامِعٍ، ونيَّةُ المُؤمِن قد تكون خيرًا من عَمَله.

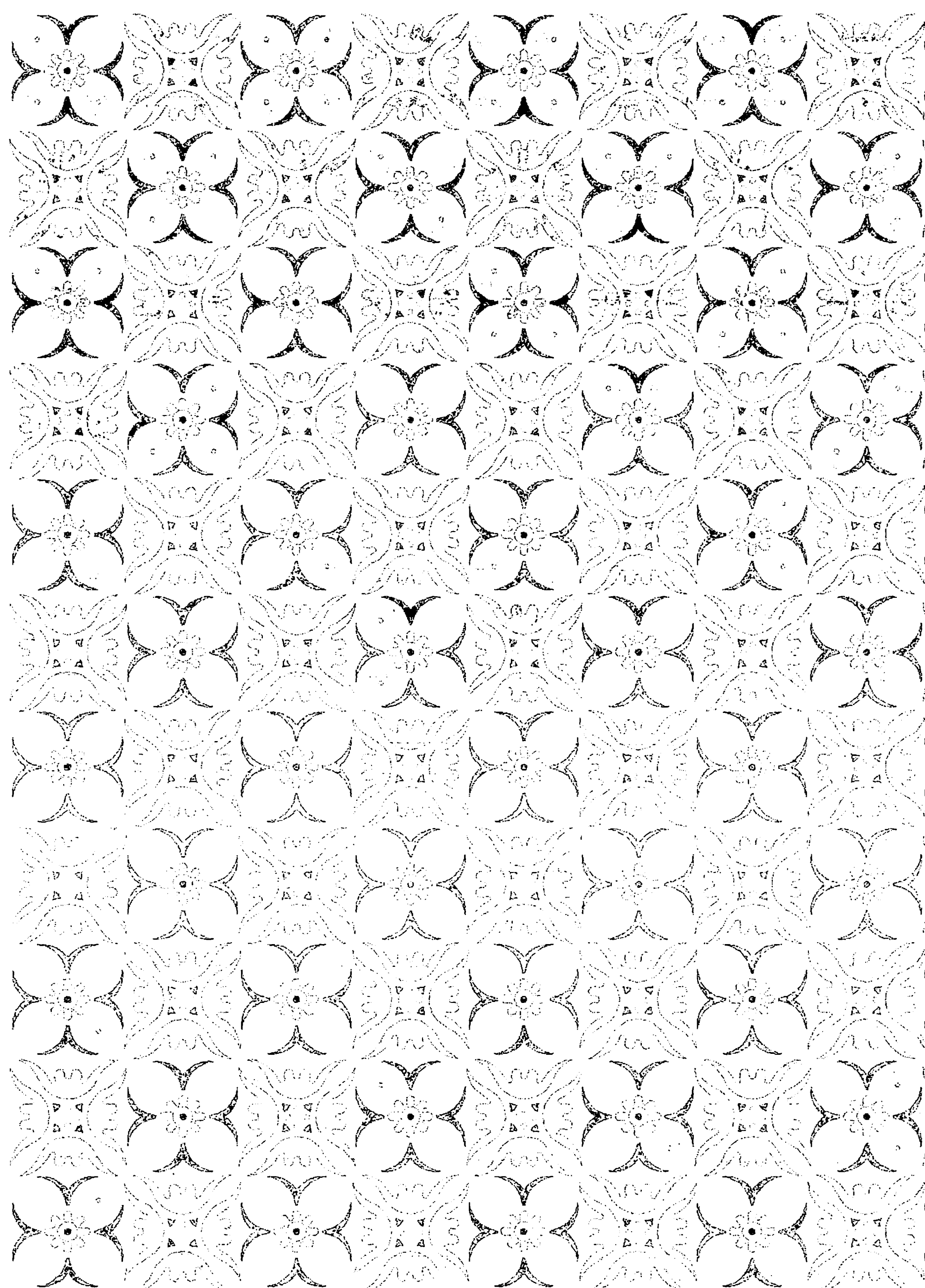
والمُؤَمَّلُ ممن يَقِفُ عليه من القَرَأة: النَّظَرُ فيه بعَيْن الإنصاف، فإنْ وَجَدْتَ ما خرجتُ به عن سَنن الصواب وحِدتُ فيه عن قَصْد السَّبيل، فلا أُعْدَم منك التنبيه والإرشاد، فالمؤمنون نَصَحَة، والله يحفظك ويَرعاك.

وأرجو الله أنْ يجعل ما صنعتُه في بابِ خيرٍ قُصد به وجهه، وأستغفره مما طَغَىٰ به القَلم وتَجاوز القَصْد، والله حسبي ونعم الوكيل، «اللهم إني أسألك جِدًّا مَقرُونًا بالتوفيق، وعِلمًا بريئًا من الجَهل، وعَمَلًا عَرِيًّا من الرِّياء، وقولًا مُوَشَّحًا بالصَّواب، وحالًا دائرةً مع الحق، وفِطنَةَ عَقلٍ مَضروبَةً في سلامة صَدْر، وراحةَ جِسْمٍ راجعةً إلىٰ رَوْح بال، وسكونَ نفسٍ موصولًا بثبات يَقين، وصحةَ حُجَّةٍ بَعيدةً من مَرَضِ شُبهة، حتَّىٰ تكون غايتي في هذه الدَّار مَقصودةً بالأمثل فالأمثل، وعاقِبَتِي عندكَ محمودةً بالأفضل فالأفضل، مع حياةٍ طَيِّبةٍ أنتَ الواعِدُ بها ووَعْدُكَ الحَقّ، ونَعيمٍ دائمٍ أنت المُبَلِّغُ إليه.

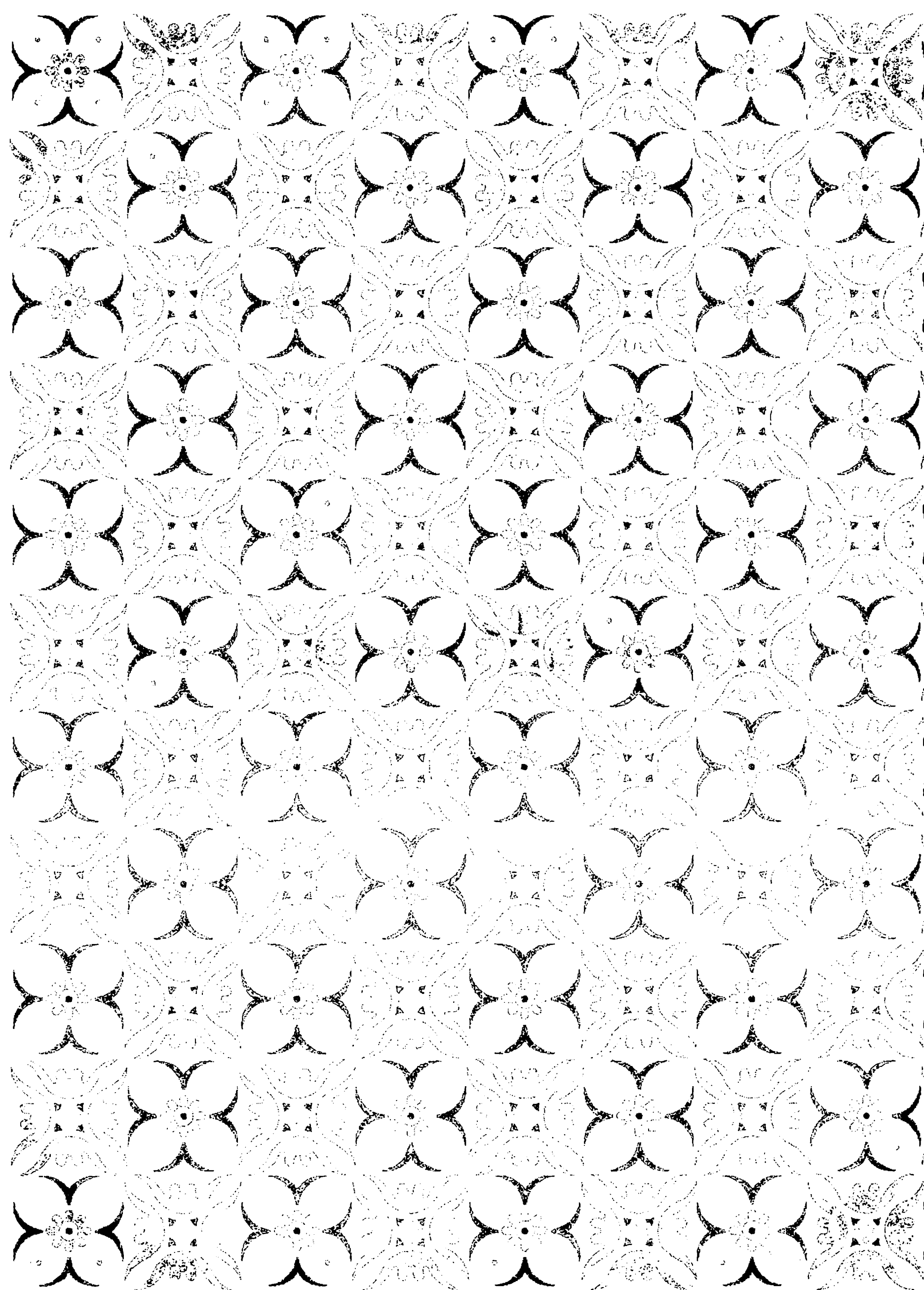
اللهم فلا تُخَيِّب رجاءَ من هو مَنوطٌ بك، ولا تُصَفِّر كَفًّا هي ممدودةٌ إليك، ولا تُذِلَّ نَفْسًا هي عَزيزةٌ بمعرفتك، ولا تَسلُب عقلًا هو مُستضِيءٌ بنور هدايتك، ولا تَعْمِ عَيْنًا فتحتها بنعمتك، النّاصِية بيدك، والوجه عانٍ لك، والخير مُتَوقَّعٌ منك، والمَصير علىٰ كلِّ حالٍ إليك، فالشَّقِي من لم تأخذ بيده، ولم تُؤَمِّنْه من غَده، والسعيد من آويته إلىٰ كَنَف نِعمتك، ونَقَلته حَمِيدًا إلىٰ منازِل رَحمَتِك، غير مُناقِشٍ له في الحِساب، ولا سائِقٍ له إلىٰ العَذَاب، فإنَّك علىٰ ذلك قدير»[١].

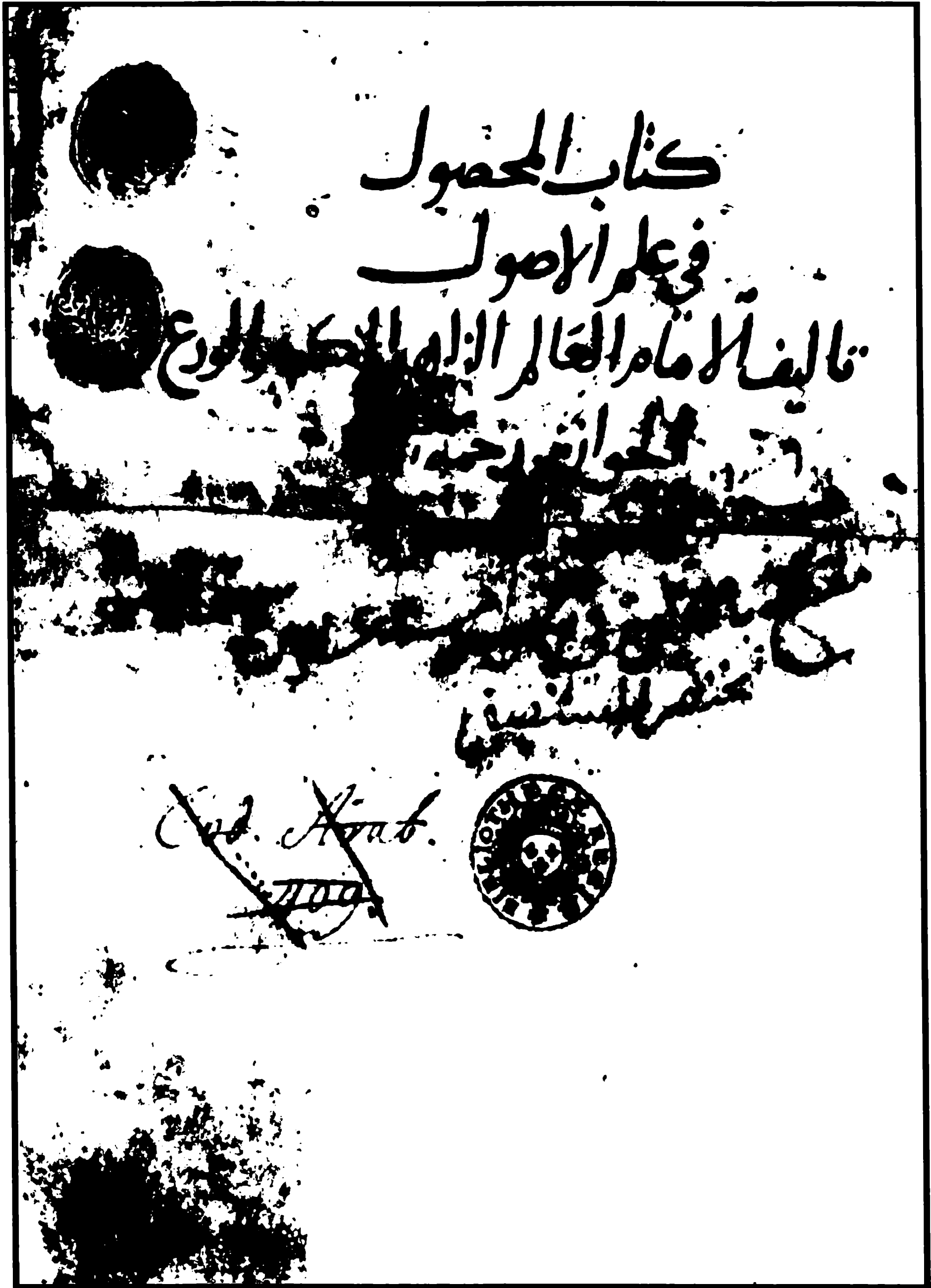


(١) من دعاءِ أبي حَيَّان التوحيدي، «**البصائر والذخائر**» (١/١ ـ ٢).



نماذج من الأصل الخطي




كتاب المحصول
في علم الاصول

صفحة العنوان من الأصل الخطِّي

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بخير
الحمد لله رب العالمين وصلواته على محمد وآله
أجمعين ٥ اعلم أن هذا الكتاب يشتمل على

الصفحة الأولىٰ من الأصل الخطِّي

في الحبس مثلا في القبلة إذا كانت الامارات
من درسه فإنه يأخذ بفراسة القلب
مسئلة ليس للعامي التقليد للمسائل
عن المذاهب كما سبق ولأنه يفضي ذلك
إلى أن يكونوا مرسلين مهملين متبعين الهوى
في النفس من تقليد البهائم فيتعين أن يكونوا ملجمين بلجام
التكليف لينالوا حقيقة العبودية بكمال
التعظيم في جميع الحركات والسكنات
والله أعلم بالصواب تم الكتاب
بحمد الله وحسن توفيقه وصلواته على سيدنا محمد وآله أجمعين
بلغ مقابلة بالأصل [illegible]
وكان الفراغ من نسخه يوم الجمعة ثالث وعشرين
شهر ربيع الآخر سنة عشرين وسبعمائة
على يد [illegible] الفقير إلى رحمة ربه حسام بن [illegible]
رحم الله من ترحم عليه ودعا له حيا وميتا وختم الله
بخير في الدنيا والآخرة آمين يا رب العالمين

الصفحة الأخيرة من الأصل الخطِّي

«رَقْعُ ما وَهَىٰ [مِن الكلام] يَحتاج إلىٰ تدبيرٍ قد فاتَ أوَّلُه من جِهةِ صاحِبِه الأوَّل، وكان كالأب له، وذلك شَبيهٌ بعِلم الغَيْب، وقَلَّ من يَنفُذُ في حُجُب الغَيْب مع العَوائق التي دُونَه، وليس كذلك إذا افترَعَ هو كلامًا يَستَقِلُّ حِينئذٍ بنفسه، ولا يَحتاجُ فيه إلىٰ شيءٍ كان مِن غَيْره، أو يكون تَعَلُّقُه بيَقَظَتِه يُعْطِيه تَمامَ ما قَدْ فَتَحَ عليه سَدَّه وقَدَحَ عليه زَنْدَه.

وفي الجُملة، كلُّ مُبْتَدِئٍ شيئًا فقُوَّةُ البَدْءِ فيه تُفضِي به إلىٰ غاية ذلك الشيء، وكلُّ مُتَعقِّبٍ أمرًا قد بَدَأ به غَيْرُه فإنّه بِتَعْقِيبه يُفضِي إلىٰ حَدِّ ما بَدَأ به في تَعْقِيبِه ويَصيرُ ذلك مَبدَءًا له، ثُمّ تَنقَطعُ المُشاكَلَةُ بَيْن المُبْتَدِئ وبَيْن المُتَعَقِّب».

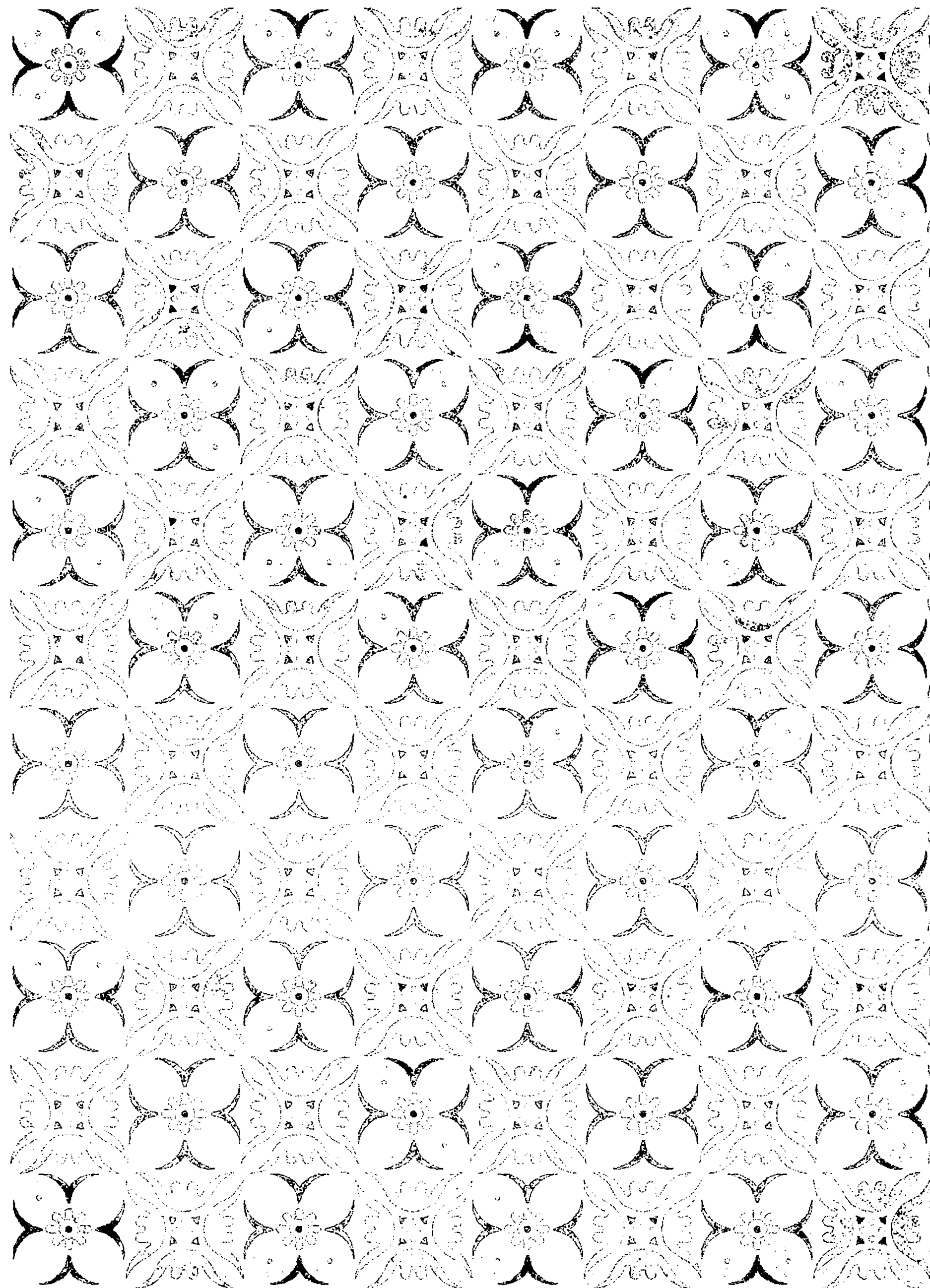
أبو إسحاق الصَّابِئ (ت ٣٨٤هـ)، **«المُقابَسات»** لأبي حَيَّان التَّوْحِيدِي (ص: ١٥٤).

كتاب المحصول في علم الأصول

تصنيف

الفقيه أبي المظَفَّر محمد بن سعد بن محمد السَّعْدِي الخُوارِي الشافعي

من فقهاء القَرْن السادس






بسم الله الرحمن الرحيم

ربِّ تَمِّم بخير

الحمد لله ربِّ العالمين وصلواته علىٰ محمد وآله أجمعين.

اعلم أنَّ هذا الكتاب يَشتمِلُ علىٰ كَشف الغِطاء عن كلام السَّلف وما تنقَّح من **محصول علم الأصول** في أيّام التعلُّم والتعليم علىٰ وجهٍ تَرَجَّح[١] فيه علم الفقه علىٰ علم الكلام، من الاحتياج إلىٰ معرفة الأدلّة الفقهية وكيفيّة استعمالها في المُباحثات والمُناظرات.

وهو مُشتمِلٌ علىٰ [مقدِّمةٍ] وأربعة أقطاب:

أمّا المقدِّمة

فقد [جرَت] عادةُ الأصوليين بذكر [حُدود المُفردات في] أصول الفقه، ونحن لا [نَرَىٰ حاجةً لذكرها في كتابنا هذا لوجهين]:

أحدهما: أنّ الحدَّ إمّا أنْ [يكون رَسميًّا أو] حقيقيًا؟!

والحدُّ الحقيقي إنَّما يَتِمُّ بذكر [الجنس] القريب، كقولنا للإنسان: «جسم ناطق»، [فيكون مُشتملًا علىٰ حقيقته][٢] كما هي، ثم يُحتاج إلىٰ ذِكر

---

[١] كذا رَسْمُها في الأصل، ويحتمل أن تكون (نُرَجِّحُ).

[٢] ما بين [ ] أصابه طَمْسٌ في الأصل، وأرجو أن يكون ما قَدَّرتُه هو الأقرب، وراجع نماذجَ صُور المخطوط في آخر المقدمة لتقف علىٰ الموضع المُشكل فيها، فقد يظهر لك منه ما لم=

[الفصل] الذّاتي، وقد يَشتبه[١] اللّازِم بالذّاتي.

نظير [الفصل] الذَّاتي: كالنُّطق للإنسان، وبه يتميَّز عن الحِمار والفَرَس.

ونظير اللَّازِم: كقولنا في حدّ الخمر: «شرابٌ مُعْتَصَرٌ من العِنب يُحفظ في الدَّن ويَقذِفُ بالزَّبَد»، ولا يُمكن معرفةُ ماهيَّةِ الشيءِ بذِكر اللّازِم.

والتحقيق في الفَرْق بين اللّازم والذّاتي(٢): أنَّ الذَّاتي إذا رُفِعَ عن الذِّهن ترتفع حقيقة ذلك الشيء عن الذِّهن من غير واسطة، واللَّازم إذا رُفع عن الذِّهن يرتفع اللَّازم أولًا ثم يرتفع المَلزوم بواسطة ارتفاعه، وهذا مما يَعْسُر دَرْكه؛ لأنّ هذا ترتيبٌ عقلي، فقلَّ ما يَتَنَبّه[٣] العاقل له، فصحَّ أنّ ذِكر الحدّ الحقيقي عَسير.

وأما الرَّسمي، فحاصله يَرجِعُ إلىٰ كونه مُطَّرِدًا مُنعَكِسًا، ويحصل التمييز عن غيره، أمّا[٤] لا ينشرح حقيقةً[٥] في الصَّدر؛ لأنّ [الاطِّراد] من لوازمه، وإذا لم يحصل التمييز للحقائق بذكر اللّازم المُشتبه[٦] بالذّاتي، فلَأنْ لا يحصل

= يتبين لي. وإليك عبارة الغَزّالي ﷺ للإيضاح، قال: «الثالث: أن يُطلب به [= أي صيغة «ما»] ماهية الشيء وحقيقة ذاته، كمن يقول: ما الخمر؟! فيُقال: هو شرابٌ مُسكرٌ مُعتَصَرٌ من العنب، يكون كاشفًا عن حقيقته، ثم يتبعه لا محالة التمييز»، «**المستصفىٰ**» (١/٧٧).

[١] في الأصل (يشبه)، والمثبت أولىٰ.

(٢) انظر: «**المستصفىٰ**» (١/٧٨ - ٨٠).

[٣] في الأصل (يُثبته)، والمثبت أشبه.

[٤] كذا، وهي بمعنىٰ «لكن»، وقد جرت عادة المُصنف في ذكرها بهذا المعنىٰ، وكان الناسخ كتب في الأصل (أما ما لا)، ثم شطب علىٰ (ما).

[٥] كذا، ويحتمل (تنشرح حقيقته).

[٦] الرسم في الأصل مشتبه، وهذه صورته: **للعسم**.

بذكر الاطِّراد كان أولىٰ.

الوجه الثاني: قد بيَّنا أنَّ المقصود من هذا الكتاب معرفة كيفية استعمال الأدلة الشرعية في فروع الدِّين، والمُستَدِلُّ إما أن يُثْبِتَ الحكم بالنَّصِّ أو القياس أو الإجماع، وذلك إنما يتحقق بعد التَرَكُّب، فلا يُحتاج إلىٰ تحديد المُفردات؛ لأنّه إن تمسك بالنَّصِّ يَكفيه أن يقول: هذا مقتولٌ ظُلمًا، فيندرج تحت قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا﴾ [الإسراء: ٣٣]، أو هذا سارقٌ فيندرج تحت قوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، ثم يُقيم الدَّليل علىٰ كونه مقتولًا بالإطلاق، فيقول: يُسَمَّىٰ مقتولًا، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فلا يحتاج إلىٰ ذِكر الحدّ. وإن تمسّك بالقياس فقال: «الزوائد مغصوبةٌ، فتكون مضمونةً، قياسًا علىٰ الأصول»، ثم إذا مُنع الغَصْبُ ذَكَر حدَّ الغَصب، ثم [إن] توجَّهت المُطالبة عليه، فيَحتاج إلىٰ أن يقول: إنَّ الغَصْب مُضِرٌّ بالمالِك، فيُناسِبُ القولَ بوجوب الضَّمان، دفعًا للضرر، وأمكنه بيان المناسبة من غير ذِكر الحَدّ، ولا يُمكنه بيان المناسبة بذكر الحَدّ، فيقع ذِكر الحَدّ ضائعًا، بل يُمكنه أن يقول: أعني بالغَصب «إثباتُ اليد العادِية علىٰ مالِ الغير»، وهو منشأُ الضرر، فيُناسِبُ وجوبَ الضَّمان من غير ذِكر الحَدّ، دلَّ أنّه لا فائدة في ذِكر الحَدِّ في المُناظرة. نعم، رُبّما[١] يحتاج إليه المُجتَهِد، وهو لا يُعانِد نفسه ولا يحتاج إلىٰ تحرير عبارةٍ أخرىٰ دالَّةٍ تدلُّ عليه.

❖ **فإن قيل**: قد يحتاج إلىٰ تَعَرُّف المُفردات، وإنَّما تُعرَفُ المُفردات بالحَدّ. وبيانُ الاحتياج إلىٰ تَعَرُّف المُفردات: أنَّ الحُجَّة في المُرَكَّب، وهو

---

[١] العبارة في الأصل مشتبهة، وهذا رسمها: بعربما وصواب العبارة ما أثبته.




يَتَرَكَّب من المُفردات، فإذا قال: الخمر حرام، لا بدّ وأن يَعْرِف معنىٰ الخمر، ومعنىٰ الحرام حتىٰ يُمكنه المَنع والتسليم، فيقول: ما الخمر، وما الحرام؟!

* **قلنا**: هذا السؤال حاصله يرجع إلىٰ طلب معنىٰ الخمر والحرام، وليس علىٰ المُستدلّ بيان ذلك؛ لأنه نوعُ استفهام[١]، والمستدلُّ تصدَّىٰ لإفحام الخصم لا للإفهام. ولأنَّ المناظرة تَجرِي بلُغة العرب، فمن استعملها لا بدَّ وأن يكون عالمًا بها؛ لأنَّ الألفاظ المتداولة فيما بين الفقهاء معروفة، فلو فتحنا هذا الباب انفتح باب المجادلة، فإنّ غايته أن يَذكر تفسير الخمر مثلًا، ويأتي بلفظةٍ أخرىٰ قائمةٍ مُقامها، فيُطلبُ أيضًا معنىٰ ذلك، فيُفضِي إلىٰ الشَّغَب واللِّجاج، فيفوت مقصودُ المناظرة.

فإنْ استفسر وقال: ما الذي تَعني بالخمر؟! فهذا سؤالٌ يَرجع حاصله إلىٰ دَعْوَىٰ الإجمال؛ لأنّ ما لا يكون مجملًا لا يُحتاج إلىٰ الكشف عنه، وعلىٰ من يدَّعِي الإجمال بيانُه؛ لأنّا لو كلَّفنا المُستدلَّ بيانَ المعنىٰ لا يَنقطِعُ السؤال، إذ يمكن توجيه مثل ذلك السؤال بعد إبدال اللَّفظ من المُستدل، فيُفتَحُ باب المجادلة، وينسدُّ طريق الوصول إلىٰ المقصود.

فإذا فرغنا عن المُقدِّمة، فلْنَشْرَع في المقصود، ويَنكَشِفُ ذلك بذكر الأقطاب الأربعة:

* **الأول**: في بيان الحكم، وهو الثَّمَرة.

* **والثاني**: في بيان الأدلَّة، وتسميته مُثمِرًا.

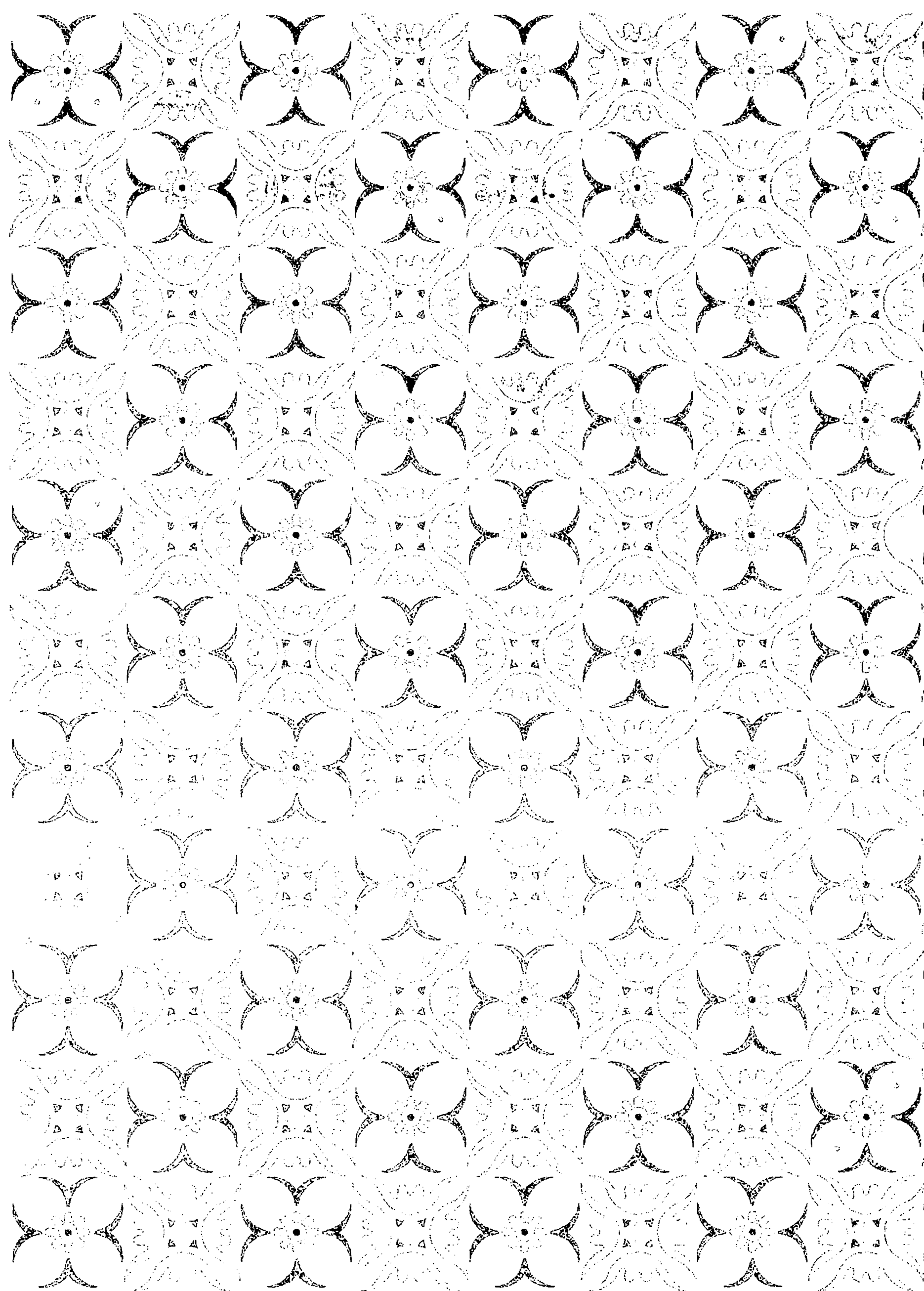
---

[١] في الأصل (نوع واستفهام)، والمثبت أشبه.

* والثالث: في كيفية اقتباس الأحكام عن مداركها، وحاصله يَرجِعُ إلىٰ كيفية الاستثمار.

* والرابع: في المُستَثْمِر، وهو المُجتَهِد.



القُطْب الأول: في الثَّمَرة

ويَشتملُ ذلك علىٰ فنونٍ ثلاثة:

الأول
في نفس الحُكم وحقيقته



وقد قيل في حدِّه: هو الخِطاب المُتعلِّق بأفعال المُكَلَّفِين[1]، فمنها الحرام، وهو المَقول فيه: «لا تفعلوه»، والواجب، وهو المَقول فيه: «افعلوه ولا تتركوه»، والمَندوب، وهو المَقول فيه: «فعله خَيْر من تركه».

وهذا لا يصلح حدًّا؛ لأنه غيرُ شاملٍ لجميع أنواع الأحكام؛ لأنَّ صِحَّة النِّكاح حُكمٌ شرعيّ، وصِحَّة البيع كذلك، وكونَ الشيءِ سببًا حُكمٌ شَرعيّ.

ولأنَّ الشارع لو قال: «أفعال العباد مخلوقة»، فإنَّه وُجِدَ فيه الخطاب المُتَعَلِّقُ بأفعال المُكَلَّفين، وليس بحكمٍ شرعيّ.

ومِنهم مَن قال: الخِطاب المُتَعَلِّق بأفعال المُكَلَّفين بالتحريم، أو الإيجاب، أو الندب، أو وُرُودِ خِطابِ الشَّرع في حادثةٍ من الحَوادث بجَعْل الشَّيء سببًا أو جَعْلِ الشَّيء شرطًا أو جَعْلِه مانِعًا.

وهذا أيضًا غير سديد؛ لأنّ حاصله يَرجع إلىٰ عدِّ جميعِ أنواعِ الأحكام،

---

(١) الحَدُّ لأبي حامد في «المستصفىٰ» (١/١٦٧).

فلا يكون دالًا على الحقيقة، كمن عدَّ جميع أنواع الحيوان: «إمّا فَرَس أو حِمار أو بَغْل»، فإنه لا يحصل به التنبيه لحقيقة الحيوان.

ثم لا مَطْمَع في بيان حدِّ الحُكم؛ لأنَّ القَدْر المُشترَك بين الكلِّ هو الخِطاب، والخِطابُ على نوعين: خِطابُ التَّكليف، وخِطابُ الإخبار.

وكان الجنس المُشترَك بينهما مختلفًا، والفَصْل أيضًا غير متحقق؛ لأنّ الفَصْل يحصل بالتعلُّق والمُتَعَلَّق مُختلف، تارةً يكون فعلًا للعبد، وتارةً لا يكون فعلًا للعبد، كجعل دُلُوك الشمس سببًا، وجعلِ شهود الشهر سببًا لوجوب الصَّوم.

ونُقِل عن أبي زَيْد[1][2] أنه قال: كون الشيء سببًا ليس بحكمٍ شرعي، فليس لله تعالى في كلِّ واقعةٍ حُكمان: أحدهما: نَصْبُ الشيءِ سببًا، والثاني: ترتيب الحكمِ عليه.

ولا نقول: إنّ الله تعالى جعل الزّنا سببًا لوجوب الرّجم، بل معنى القياس: أنّا إذا عثرنا على وصفٍ مناسبٍ في الأصل، ووجدنا مثله في الفرع نعرف ثبوت الحكم في الفرع.

والمختار عندنا أنّ كون الشيء سببًا حُكمٌ شرعي؛ لأنّ وجوب الصلاة

---

(١) أبو زيد: عبيد الله [وقيل: عبد الله] بن عمر بن عيسى الدَّبُوسي القاضي الفقيه الحنفي، صاحب كتاب «**الأسرار في الفقه**»، من أذكياء الأُمَّة وحُذّاق الفُقَهاء (ت ٤٣٠هـ).

(٢) النقل عنه في «**المستصفى**» (٢/١٠٠٨ ـ ١٠٠٩). ولم أقف على نَصٍّ صريحٍ له في ذلك، ولكنه يُفَرِّق بين الخطاب والسبب، ويقول: «إنَّ أصل الدين وفروعه من العبادات والكفارات والحدود والمعاملات، مشروعة بأسباب عُرفت أسبابًا لها بدليلها سوى الأمر»، «**تقويم الأدلة**» (١/١٣٣).

حكم شرعي، وهو أمر عُرِف بالشرع بحيث لولا الشرع لما عُرف، ولا يستقل العقل بدَرْكه، فعرفناه بالشرع، وتتعلق به فائدة في المَعاش، كالمِلك في البيع، فإنه يُراد للانتفاع، والزَّوجية في النِّكاح، تُراد لحلِّ الوَطْء، والواجب: ما يُلام تاركه شرعًا، والحرام: بالعكس. واللَّوْم أمرٌ ناجِزٌ مُتعلِّقٌ بدار الدنيا. وإنما ذكرنا هذا كَيْلا يَرِد عليه أهوال القيامة، وكذا أمرُ الصِّراط وعذاب القبر، فإنه ليس بحكم شرعي، مع [أنّ] العَقل لا يَسْتَقِلُّ بدَرْكِه، وكلُّ ذلك يتعلق بأمر الآخرة لا بالدُّنيا، فهذا وجه التنقيح والسَّبْر فيما اتفقنا علىٰ كونه حكمًا.

ويمكن تحقيق مثله في السَّبَب، فإنَّ كون الشيء سَبَبًا مما لا يَستَقِلّ العقل بدَرْكِه، وهو وسيلةٌ إلىٰ الحكم الذي أُثبِتَ لمصلحة المُكلَّف في مَعاشِه[١] كما سَبَق، وهو بمَعْزِلٍ عنه. وينفكُّ أحدهما عن الآخر، حتىٰ لو قال الشارع: «أوجبتُ عليكم الصلاة»، يُفهم منه مَعْنىً مغايرٌ[٢] لقوله: «أمرتكم بالصلاة المفروضة في هذا الوقت».

فهما خطابان أحدهما يُعَرِّف الوجوب، والثاني يُعَرِّف الوقت، واشتراط الطَّهارة فيها كذلك. فهما أمران متغايران، فمَن عرف المغايرة بينهما بذكر وصفٍ آخر وراء ما ذكرناه في الحكم الذي اتفقنا علىٰ كونه حكمًا تحصل[٣] المغايرة بذلك الوصف، ويَتبيّن به أنّ كون الشيء سببًا ليس بحكمٍ شرعي يحتاج إلىٰ البيان.

---

[١] في الأصل (مُعاتَبته)، تحريف.
[٢] في الأصل (مغايرًا)، خطأ.
[٣] في الأصل (لتحصل)، والمثبت أشبه.

ونُقِل عن صاحب «المُعتمد»(١) أنه قال في حدِّ الحكم: ما استُفِيد من الشَّرع إمَّا بنقل حكم الأصل، أو بإمساك الشرع عن نَقلِه[٢] عن حُكمِ الأصل(٣).

وهذا أيضًا نَوْعُ عَدٍّ كما سبق، وعَدُّ الأنواع لا يصلح بيانًا لحقيقة المَعدود. ولأنّ قوله: «بنقل حكم الأصل أو بالإمساك عن النقل»، فيه نظر؛ لأنّ إمساك الشارع وامتناعه عن إثبات الحكم إنما يكون حكمًا أنْ لو كان الثابت قبل ورود الشرع حكمًا، وسَنُبَيِّن أنْ لا حكم قبل ورود الشرع.

ثم نقول: لعله لا يقول بها في جميع أنواع الأحكام، بل يقول بها في بعض الأحكام، فإنا نعلم أنّ وجوب الزكاة مُقدَّرٌ برُبْع العُشْر، ووجوبَ الصَّوم في رمضان، والعقل لا يهتدي إليه، وكذلك وجوب الصلاة مُقدَّرٌ بالخَمس في اليوم والليلة، ومن ذلك ثبوت حقِّ الشُّفْعَة للشريك، والحكمُ بصحة القِراض والإجارة، واعتبار الكفاءة في باب النِّكاح، وجواز تزويج الصغيرة من الصغير، ومسائل الفرائض. **نعم**، ربما ذُكِر ذلك مخصوصًا[٤] بالمسائل

---

(١) (٩/١). **وصاحب المعتمد**: أبو الحُسَيْن محمد بن علي بن الطَّيِّب المُتَكَلِّم البَصْرِي، من أعيان المعتزلة وشيوخهم، صاحب القاضي عبد الجبّار الأسد آبادي الهَمَداني، وله من التصانيف سِوَىٰ المعتمد: «**تصفح الأدلة**»، و«**غرر الأدلة**»، وغيرها (ت ٤٣٦هـ).

[٢] في الأصل (نقلها)، والمثبت أشبه.

(٣) مراده بحكم الأصل: القول في حكم الأشياء قبل ورود السَّمْع، وهو الجواز أو التحريم علىٰ خِلافٍ بين المعتزلة في ذلك، كما سيأتي في المسألة الثانية من هذا الكتاب.
وهذا الأصل يُفرَضُ عند المُعتزلة في ما لا يترجح فعله علىٰ تَرْكه عقلًا، وهو ما ليس له صِفَة زائدة علىٰ حُسْنِه، انظر: «**المعتمد**» لأبي الحسين (٢/٨٦٨)، و«**الفصول**» لأبي بكر الرّازِي (٣/٢٤٧)، و«**العُدَّة**» لأبي جَعْفَر الطُّوسِي (٢/٧٤١).

[٤] كذا في الأصل، وله وجه، ويحتمل (ذِكْرُ ذلك مخصوصٌ)، وهو أشبه.

العقلية، تلقيًا من التحسين والتقبيح.

ثم قال في حدِّ الحَسَن(١): ما إذا فعله القادر عليه لا يستحق الذَّمّ بوجهٍ ما. ويلزم أن يقول: إنّ حركة الرأس حَسَنة، وكذلك حَرَكة الإصبع؛ لأنَّ فاعِلَه لا يستحق الذَّم.

ثم اختلفوا أنَّ الحَسَن والقَبيح يُعرفان بالشَّرع أم بالعَقل؟! **ولا يتعلق بهذا الخِلاف فائدةٌ مُتأصِّلة** من أنّه[٢] لا يتعلق به أمرٌ اعتقادي أو عملي.

نعم، ربما تتفرع عليه فائدةٌ في مسألةٍ أخرىٰ، مثل «مسألة وجوب شُكر المُنعِم»، وغيرها، فلا نجعلها مسألةً علىٰ حِيالها، إنْ احتجنا إليه في تقرير مأخذ المسائل نذكره إن شاء الله تعالىٰ.

ثم نقول: ليس الخلاف في هذا تحقيق[٣]؛ لأنّ أحد الخصمين يقول: إنّ الكذب قَبيحٌ لذاته، والصدقَ حَسَنٌ لذاته، وإفشاءَ السِّر ونَقضَ المواثيق قَبيحٌ لذاته، [والحياءَ حَسَنٌ][٤] لذاته، والخصم الثاني يقول: هو حَسَنٌ لأمرٍ مُلازمٍ له، وقَبيحٌ لأمرٍ مُلازمٍ له، **فتوافقوا علىٰ الحكم واختلفوا في العِلَّة**، ثم قالوا: إنّ القتل قَبيحٌ ابتداءً، وهو حَسَن بناءً، وقتل الكافر حسن، وقتل المسلم قبيح، فقد اتفقوا في ذلك، سواء كان باعتبار صفات الذَّات، أو باعتبار أمرٍ مُلازمٍ له، فَدَلَّ[٥] أنه لا فائدة في هذا الخِلاف مُتأصِّلًا.

(١) يعني أبا الحسين في «**المُعتمد**» (١/٨ ـ ٩).

[٢] في الأصل (أن)، والمثبت أشبه.

[٣] كذا، والمعنىٰ: الخلاف فيها ليس بمحقق.

[٤] في الأصل مشتبه، وهذه صورته: [illegible]، والمثبت أشبه.

[٥] في الأصل (يدل)، والمثبت أشبه.

| ١ | مسألة:

يجب شُكْر المُنْعِم، شَرْعًا أو عَقْلًا؟! **اختلفوا فيه**، ولا بدَّ من البَحْث عن معنىٰ الوجوب ليَتَبيَّن أنّه يجب بالعقل أو بالشرع.

قيل في حدِّ الواجب: ما يُلام تاركه شرعًا.

وقيل: ما يُلام تاركه مُطلقًا.

وقيل: هو الذي لو تُرِك يُعاقَبُ[١] عليه بوجهٍ مّا.

واحترزوا به عن الواجب المُوَسَّع؛ لأنه لو تُرِك وتُرِكَ العَزْم علىٰ الإتيان به في آخر الوقت يأثم.

وقيل في حدّه: كون الفعل بحالٍ لو تَرَكه يُعاقَب[٢] عليه، لولا المانع.

وقيل: ما يُسْتَحَقُّ العِقاب بتركه.

فنقول: المُراد من العِقاب، إمّا العِقاب في دار الآخرة، أو الدُّنيا؟!

أما العقاب في دار الآخرة، لا يُعرَفُ ببديهةِ العقل ولا بنظر العقل؛ لأنّ ذلك إنَّما يتحقق بواسطة الحشر والنشر، والعقل لا يَسْتَقِل بدَرْكِه. ولا بالشَّرع[٣]؛

---

[١] كذا في الأصل (يُعاقب)، والأشبه (يُعاتب)، فإنّ هذا الحدّ أصله للقاضي أبي بكر ابن الطَّيِّب، وعنده «يُذَمّ»، والمُعاتبة أقرب لهذا المعنىٰ من المعاقبة، انظر: «**التقريب والإرشاد الصغير**» للقاضي (١/٢٩٣)، و«**التلخيص**» للجُوَيْني (١/١٦٣)، و«**الحدود**» لابن فُورَك (ص: ١٣٦).

[٢] في الأصل (لعاقب)، والمثبت أشبه، وسيأتي علىٰ الصواب.

[٣] في الأصل (الشرع)، والمثبت أشبه.

[لأنَّ الشرعَ] لمّا يُعرف[١]، فبعد وُرُود الشرع عرفنا وقوعه، والإمكان معلومٌ بالعقل.

ومن هذا القَبِيل: عذابُ القبر وأهوالُ القيامة كُلّها عرفناه بقول الشارع، وما لا يستحيل عقلًا لا نُؤَوِّلُه ونقبله، ومِن العقلاء [مَن][٢] أنكر الحَشْر والنَّشْر، دلَّ أنَّ العقل لا يَقضِي بوجوب الحَشْر والنَّشْر، ثم لا يَقضِي بوجود الجنة والنار، وهما يُعرَفان من الشرع.

ولو كان المراد منه العُقُوبة في الدنيا، فالعقوبة فيها إما بتطرق الخَلَل إلىٰ النَّفس بالمَرَض أو المال، قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [البقرة: ١٥٥]، والعقل لا يستقل بدَرْك ذلك وإحالته إلىٰ فعل الله تعالىٰ، وعند الوقوع يُحيله إلىٰ أسبابٍ حادثةٍ من تناول الأغذية المُختلفة وغير ذلك، وكيف يُحيله إلىٰ فعل الله تعالىٰ وهو لا يعرف الله؟! وربما يكون حظُّ الكافر من نَعِيم الدّنيا فوق حَظِّ المُؤمن، قال رسول الله ﷺ: «**الدُّنيا سِجْنُ المُؤْمن وجَنَّة الكافر**»(٣).

وإن كان معنىٰ الوجوب: كون الفعل بحالٍ يُعاقَبُ علىٰ تركه لولا المانع، فهذا أيضًا غير صحيح؛ لأنّ الحالَ صفةُ الفعل، فيستدعِي وجود الموصوف؛ لأنّ قيام الصفة ووجودها من غير الموصوف محال، والفعل الواجب لا وجود

---

[١] في الأصل (عرف)، والمثبت أشبه. أي: العقاب في الآخرة لا يُدرك بالعقل، ولا بالشرع قبل نزوله ومعرفته، كقوله: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤].

[٢] مكانها في الأصل (و)، والمثبت أشبه.

(٣) رواه مسلم (٢٩٥٦)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

له حالةَ الإيجاب، وبعد الوجود لا يَبْقَىٰ واجبًا، ثم العقوبة إمّا أن تكون في الدنيا أو في الآخرة، كما سَبَقَ.

وأما الحدُّ الآخر، وهو قول القائل: «ما يُلام تارِكُه شرعًا»، واللَّوم من جهة أرباب الشرع إنَّما يكون بعد ورود الشرع.

وقول القائل: «ما يُلام تارِكُه مطلقًا»، **قلنا**: هذا اللَّوم يتوجّه مِن كلّ أحد، أو مِن العالِم بذات الله تعالىٰ وصفاته؟!

فإن قلتم: من الجاهِل والعالِم، فمن الجاهل مُحالٌ؛ لأنه مثله[١] في الجهل.

وإن كان يتوجه اللَّوم نَحْوَه من العالِم، فنحن نقول به، فإنَّ مَن عَرَفَ الله بالنَّظر الصحيح، ورأىٰ غَيره مُعرِضًا عن النَّظَر يُوبِّخُه علىٰ ذلك.

وعند ذلك لا يَبْقَىٰ الخِلاف؛ لأنَّ اللَّوم من الجاهل لا يُتصوّر؛ لأنّه مثله، وتوجيهه من العالم مُسَلَّم، فعند ذلك يَرجِعُ الخِلاف إلىٰ معنىٰ الوجوب، فكان ذلك لفظيًّا.

♦ **فإن قيل**: أعطاه الله تعالىٰ العقل ـ وهو نِعمةٌ من الله ـ، فشُكْر هذه النِّعمة إنَّما يتحقق بمعرفة الله تعالىٰ؛ لأنَّ العقل آلةُ المَعرِفَة.

❊ **قلنا**: معرفة المُنعِم لا تُعَدُّ شُكرًا[٢] للمُنعِم في العُرف، فإنَّ من أعطىٰ إنسانًا شيئًا في جُنحِ اللَّيل ولم يَعْرِفه ثم عَرفه بعد ذلك، فحصول المعرفة

---

[١] أي المَلُوم.

[٢] في الأصل (شكر)، والمثبت أشبه.

بالمُنعِم لا يُعَدُّ شكرًا للمُنعِم في الشَّاهد، فلا يكون شكرًا في الغائب.

ولأنّه لا بدَّ وأنْ يَعتَقِد أنّ الله تعالىٰ أنعم عليه بالعقل حتىٰ يَستَقِلَّ بالشُّكر، وهذا الأمر إنَّما يتحقق بعد المعرفة، فكيف وَجَبَ الشُّكر عليه قبل معرفة المُنعِم؟!

فلإن قالوا: لَمَّا استمرّت صحة نفسه فيجب عليه شكر المُنعِم الذي أعطاه[١] هذه النِّعمة.

قلنا: هذا إنَّما يستقيم أنْ لو عرف أنّ هذه النِّعمة من الله تعالىٰ، ولو عَرف ذلك لكانت المعرفة حاصلةً، كما سَبَق.

♦ **فإن قيل:** قد يخطر للعاقل بباله أنْ لو نَظَر كان سالكًا طريق الأمن، ولو تَرَك النَّظر فرُبَّما يتعرَّض للَّوْم والتَّوبيخ والعُقُوبة، فعقله يحمله علىٰ[٢] النَّظر.

❊ **قلنا:** كم من عاقلٍ يَعيش مئة سنة ولا يخطر هذا بباله، وهذا هو الظاهر من حال الكفار؛ لأنّا نراهم مُصرِّين علىٰ الكفر مُعرِضين عن النَّظر والاستدلال، ولهذا أخبر الله تعالىٰ عن حالهم وقولهم، حيث قالوا: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٣].

ثم نقول: غَلِطْتُم في قولكم: «إنّ العقل يدعوه ويُحَرِّضه عليه»؛ لأنّ المُحَرِّض هو الطَّبْع، والعقل هادي؛ لأنه آلة الدِّراية، فالعقل يَهدِي والطَّبْع يَحثُّه علىٰ سُلُوك طريق الأمن.

---

[١] في الأصل (أعطاه الله)، ثم أصلح الناسخ السياق كما أثبتُّه.

[٢] في الأصل (عن)، خطأ.

ثم نقول: نحن لا نُنكر أنّ العاقل قد يخطر هذا بباله[١] ويَستقلّ بالنَّظر، وعند ذلك إنْ كان نظره صحيحًا يَعرف الله تعالىٰ ويعرف صفاته.

ونحن لا نقول: المَعرفة بالسَّمع، بل آلةُ المعرفة العقل، وتُتصوَّر معرفة الله تعالىٰ من غير الإيجاب والكلام في الإيجاب، فتحتاجون إلىٰ بيان أنَّ العقلَ مُوجِبٌ، وقد بيَّنا معنىٰ الإيجاب كما سَبَق.



٢ | مسألة:

قال جماعة من المعتزلة: إنّ الأفعال قبل وُرُود الشرع علىٰ الحَظْر.

وقال بعضهم: علىٰ الإباحة.

وقال بعضهم: موقوف.

ونحن نقول: إن عَنَوا بالحَظْر هو المَقول فيه: «لا تفعلوه، وإن فعلتم تعرَّضتم للعقاب»، فقد بيّنا أنّه لا يُتصوّر ذلك قبل ورود الشرع؛ لأنّ العقل لا يقضي بالعقاب.

وإن عنوا به «القَبيح»، معناه: أنه يَتعرَّض للَّوْم، فهذا إنما يتحقق في بعض الأفعال، كالكذب والقتل ابتداءً وإفشاء السِّر ونقض العَهد والميثاق.

وعند ذلك نقول: هذه آراء محمودة وقضايا مشهورة، ونحن لا نُنكر أنّ

[١] في الأصل (بالبال)، والمثبت أشبه.




مَن أتىٰ بالكذب تسقط الثقة بقوله ولا يُعتمد عليه ويَتعرَّض للَّوْم قبل وُرود الشرع، بحيث يُحترَزُ عنه ولا يُخالَط ولا يُصاحب، فعند ذلك لا يَبقَىٰ الخلاف.

وإن عنوا بالإباحة: أنه لا حَرَج عليه في الفعل والترك، فهذا إنما يتحقق في بعض الأفعال، وهو الذي لا يقضي العقل فيه بالحُسن والقُبح، كأكل الطعام الطيب، وسائر الأغذية اللَّذيذة، فإنه لا يَعْرَىٰ عن فائدةٍ عائدةٍ إلىٰ الآدمي، والعقل لا يَقضِي [فيه] بالحُسن [والقُبْح][1].

وعند ذلك، إن كان معنىٰ نفي الحرج أنه لا يُعاقَب علىٰ تركه وفعله، فنحن نقول به، وعند ذلك لا يبقىٰ الخلاف.

وإن كان معنىٰ الإباحة هو المقول فيه شرعًا: «إن شئتم فافعلوا، وإن شئتم فاتركوا»، فهذا لا يُتصوّر قبل ورود الشرع.

وإن كان الفعل عَرِيًّا عن الفائدة، فلا[2] يوصف بكونه مباحًا؛ لأنه لا فائدة فيه، فيكون عبثًا، فهو إلىٰ الحُرمة أقرب.

♦ **فإن قيل:** نحن نقول بالحَظر في عين الحَسَن والقَبيح؛ لأنّ التصرف من العبد قبل ورود الشرع تصرفٌ في ملك الله تعالىٰ بغير إذنه، وهو حرام.

❊ **فنجيب عنه من وجهين:**

أحدهما: أنّ هذا إنما يُفرض في حقّ العباد؛ لأنه يتضرر بتصرف الغير في ملكه، حتىٰ لو لم يتضرر بتصرف الغير في ملكه، كالنَّظر في مرآة الغير لا

[1] في الأصل (والحسن)، غلط.
[2] في الأصل (ولا)، والمثبت أشبه.

يكون حرامًا، والله تعالىٰ تَنزَّه عن النّفع والضُّر.

الثاني: نقول: ما الذي عنيتم بالحظر؟!

إن عَنيتم به اللَّوم، فربّما نقول به، فإن من اشتغل قبل ورود الشرع بالنَّهب والغَصْب يتعرض للَّوم والتوبيخ.

وإن عَنيتم به العقاب في الدّار الآخرة، فقد بيّنا أنّ ذلك يُعرف بالشرع.

وأما الوَقْف، فنقول: ما الذي عَنَيْتُم به؟!

إن عَنَيْتُم به: أنّه لا يُعرف حُكم الواقعة، فيُتوقف إلىٰ أن يَرِدَ به الشرع، فنحنُ نقول به.

وإنْ عَنَيْتُم به: أنّه يَتعارض فيه جِهَةُ الحُسن والقُبح، ولم يَترجّح أحدهما علىٰ الآخر، ولا يَتعرّض فاعله للَّوم والمَدح [في المآل] والحال، فيجوز وقوع مثله في الأفعال بلا خلاف.



الفَنّ الثاني من القُطب الأوّل

في أقسام الأحكام



ونُبيِّن ذلك بذِكْر مسائل:

| ٣ | **مسألة:**

صار جماعةٌ من المعتزلة إلىٰ استحالة الوجوب علىٰ نَعْت الإبهام.

وصار صائرون إلىٰ أنه يجوز عقلًا، ولكن هو غير واقعٍ سمعًا.

ونحن نُبَيِّن الوُقُوعَ السَّمْعِي، فيلزم منه الجواز العقلي؛ لأنَّ ما يكون مُحالًا لا يَرِدُ الشّرع به، والدّليل عليه وجهان من الكلام:

أحدهما: التمسك بالآية، وهو قوله تعالىٰ في خِلال الكَفَّارَة: ﴿إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ﴾ [المائدة: ٨٩][١]، وكلمة «أو» للتخيير، هكذا نُقِل عن أرباب اللُّغة(٢).

الثاني، نقول: توافقنا علىٰ أنه لو امتنع عن الإتيان بالكلِّ في باب الكفارة لا يخرج عن عُهْدة الكفارة، ويتعرَّض للعقاب، ولو أتىٰ بالواحد يخرج عن

[١] في الأصل (أو إطعام عشرة مساكين)، وهو سبق قلم من المؤلف، وسببه أنه أملىٰ الكتاب من حفظه، وسيتكرر مثل هذا الوهم في الآية.

(٢) انظر: «**الكتاب**» لسِيبَوَيْه (١٧٩/٣)، و«**شرحه**» لأبي سَعِيد السِّيرافي (٤٢٥/٣)، و«**الصَّاحِبِي**» لابن فارس (ص: ١٧٠).

عُهْدة الواجب، فإما أنْ يُقال: الكلُّ واجب، أو الواجب واحدٌ مُعَيَّنٌ[١]، أو الواجب واحدٌ لا علىٰ سبيل التعيين؟!

لا يمكن أن يُقال: يجب الكل؛ لأنّ الوجوب يُراد[٢] للأداء، ولا يُراد الكل، بل تحصل البراءة ويندفع عنه الإثم بالإتيان بالواحد، فانتفاء أثر الوجوب يدلُّ علىٰ انتفاء الوجوب بالنسبة إلىٰ الكل.

ولا يمكن أن يُقال: الواجب هو الواحد مُعيَّنًا؛ لأنه إذا أتىٰ بأيِّ واحدٍ كان يخرج عن العُهْدة، ولو كان الواجب هو المُعيَّن لما خرج عن عُهْدته إلا بأدائه.

فتعيَّن أن يُقال: الواجب واحدٌ لا علىٰ سبيل التعيين.

♦ **فإن قيل**: وجوب الكلّ لا يَعْرَىٰ عن الفائدة؛ لأنه ليس من شرط الوجوب ترتيب الأداء عليه قطعًا ولا ظاهرًا، بل يُكتَفَىٰ باحتمال الأداء؛ لأنّ عند وجود المَظِنَّة يُكتَفَىٰ باحتمال الحِكمة، وما من واجب يُفرَض إلا ويُحتمل اتفاق أدائه، فيكون وجوب الكلِّ مُفِيدًا.

❊ **قلنا**: وجوب الكلّ أحكامٌ متعددة وأوضاع كثيرةٌ من جِهة الشرع، فلا يُصار إليه إلا لفائدةٍ لا تتأتىٰ إلا من الكلّ، وما ذكرتم من احتمال الأداء فهو حاصل بإيجاب الواحد لا علىٰ سبيل التعيين، فإنّا إذا أوجبناه فيها[٣]، فما من واحد إلا ويحتمل اتفاق أدائه، فتحصل الفائدة، فقد اندفعت هذه

---

[١] في الأصل (معينًا)، والمثبت أشبه.
[٢] في الأصل (لا يُراد)، غلط.
[٣] في الأصل (منهما)، والمُثبتُ أشبه.

الحاجة بإيجابٍ علىٰ نَعْتِ الإبهام، ولا حاجةَ إلىٰ القول بتعدّد الوجوب.

♦ **فإن قيل:** إنما يُصار إلىٰ العمل بالآية، أو بما ذكرتم من المعقول عند الإمكان، أو عند عدم الإمكان؟!

الأول م.

والثاني ع[١].

وبيان عدم الإمكان من وجهين:

أحدهما: هو أنّ الخِصال الثلاث إما أن يُقال: الكلّ مُتساوية في صفات الذّات من الحُسن والقُبح، أو ترجَّحَت خَصْلة؟!

فإنْ وُجِد التساوي بين الكلّ، فالقول بإيجاب الواحد يقع تحكّمًا، وإن ترجَّحَت واحدة، فوجب أن يتعيّن ذلك بالوجوب[٢].

الثاني: أنّ الواحد الموصوف بصفة الوجوب، فالله تعالىٰ يعلمه واجبًا أو لا يعلمه؟!

القسم الأخير باطل محال.

والقسم الأول نقول: إذا علم الله تعالىٰ الواحد منه واجبًا، فيكون الواجب ذلك الواحد لا غير.

وأمّا الآية، معناها: وجوب الإطعام علىٰ بعض الحالفين، والإكساء

---

[١] كذا في الأصل، وهو اختصار شائع، فـ(م) اختصارٌ لـ(مُسَلَّم)، و(ع) اختصارٌ لـ(ممنوع).

[٢] في الأصل (الوجوب)، ولعلَّ المُثبت أشبه، أو يقال (للوجوب)، أي: لحكم الوجوب.

علىٰ البعض، لا وجوب واحدٍ من الكلِّ علىٰ كلِّ واحد.

الجواب، نقول: الأصل هو الإمكان، فمن ادَّعَىٰ عدم الإمكان فعليه البيان؛ لأنّ الأصل اعتبار اللَّفظ فيما أشعر وراء اللفظ، وكلمة «أو» للتخيير.

قولهم: «إنه لا يخلو: إمّا أن يُوجَد التساوي في صفات الذّات، أو ترجَّحت خصلة». **قلنا**: هذا بناء علىٰ التحسين والتقبيح، وقد سَبق ذلك.

ثم نقول: المصلحة من كلِّ واحدٍ حاصلة، وقد تساوىٰ الكلّ في مصلحة الكفارة، ولكن ليس من شرط كون الكلِّ صالحًا إيجاب الكلّ، فإنّ مفسدة القتل العمد العدوان، ربَّما تندفع بالقتل والحبس الدائم والدِّية ـ كما هو مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه ـ، ولكن لا يلزم منه إيجاب الكلّ؛ لأنّ الواحد يَفِي بمصلحة السبب وتحصيلها، فالشرع يُوجِب ذلك لكونه وافيًا، وإيجاب الصالح الآخر يَقع ضائعًا ضرورة حصول الحكمة بالواحد.

نعم، إذا عيّن واحدًا ربَّما يُقال: إنّ التعيين تحكّم، وهو واقعٌ في الشرع كثيرًا؛ لأنّ كلَّ متعيّن له حكم، فالتخيير بين الأشياء الصالحة أبعد عن التحكّم من تعيين الواحد من الكلّ، والأول هو الغالب، فلَأنْ يُشْرَعَ التخيير مع أنّه أبعد عن التحكّم كان ذلك أولىٰ.

وأما قوله: «إنّ الله تعالىٰ يَعلم الواجب». **قلنا**: هذا بناء منكم علىٰ أنّ الوجوب صفة الفعل أو صفة المَحَلّ، ونحن لا نقول به. بل معنىٰ الواجب هو المَقول فيه: «إن فعلتَ أثبْتُكَ، وإن تركتَ عاقَبتُك»، وذِكْر المُبهم يُتصوّر كما يُتصوّر ذِكر المُعيّن، فإنه لو قال السَّيِّد لعبده: «خِط هذا الثوب في بياض

النَّهار، أو ابنِ هذا الجدار، فإذا أتيتَ بواحدٍ منهما نِلْتَ المَدحَ والثَّناء، وإن تركتَهما جميعًا تتعرَّض للعِقاب»، فهذا كلام معقول، ويكون ذلك مُحرِّضًا للعبد علىٰ الإتيان بواحدٍ منهما، فكذلك هاهنا.

فإذن، الخِلاف في هذه المسألة يرجع إلىٰ أنّ الوجوب صِفةٌ كالصفات الحقيقية متعلقة بالمَحَلّ، أو هو عبارةٌ عن هذا القول والذِّكْر، **فينشأُ الخِلاف** من لفظة «الوجوب». ونحن نقول: إنّا مُنكرون كونَ الوجوب صفة المَحلّ، بل هو أمرُ قولٍ وأثر ذِكْر[١]، فيُتصوّر في المُبهم. والخَصْم يقول: هو صِفة الواجب، فلا يُتصوَّر أنْ يكون ذلك مُبهمًا. أمّا لا[٢] يُنكِر تَصوُّر القول والذِّكر علىٰ نَعْت الإبهام، والخلاف يَرجِعُ إلىٰ اللَّفظ والاشتراكِ في لفظ «الوجوب»، **فعند ذلك لا يَبقَىٰ الخِلاف في هذه المسألة**.

نعم، ربّما يُوجد الخِلاف في أمرٍ آخر، وهو أنّ الوجوب صفة المَحَلّ علىٰ وِزان الصِّفات الحقيقية، أو هو عبارةٌ عن القَول، كما سبق ذكره.

وقولهم: «إنّ المُراد إيجاب الواحد علىٰ البعض». **قلنا**: هذا باطلٌ من وجهين:

أحدهما: أنّه يَلزم أنْ يكون الواجب واحدًا مّا علىٰ بعض الناس، ومن لا يعلم وجوب ذلك عليه لا يأتي به؛ لأنّ من يجب عليه الإطعام لا يتميز عمّن تَجب عليه الكِسوة، فعند ذلك لا يحصل معنىٰ الأداء؛ لأنّ من لا يعلم الواجب لا يُتصوَّر منه الإتيان به، ولهذا المعنىٰ قلنا: إنّ ما يكون من قَبيل

[١] في الأصل (ذكرىٰ)، والمثبت أشبه.
[٢] كذا في الأصل، والمُصَنِّف يستعمل (أما) بمعنىٰ (لكن).

فُروض الكِفايات يكون واجبًا علىٰ الكلِّ ثم يَسقط عن البعض إذا أتىٰ به البعض ؛ لأنّا إذا أوجبنا علىٰ البعض ، فذلك البعض إذا لم يتعين فعند ذلك يتكاسلون في الأداء ، فكل واحدٍ يَقول: لا يَجب عليَّ ، بل هو واجبٌ علىٰ غيري ، فتفوت المصلحة المتعلِّقة به ، أما إذا أوجبنا علىٰ الكلِّ يُوجَدُ المُحرِّضُ بالنِّسبةِ إلىٰ الكلّ ، فتحصل الفائدة.

الثاني: أنّ الله تعالىٰ قال: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ﴾ [المائدة: ٨٩] ، فهذا خِطاب مع الكلّ ، فيقتضي وجوب الكفارة علىٰ كلّ حالِفٍ حانث ، فالقول بإيجاب الواحد علىٰ البعض علىٰ خِلاف الظاهر.



٤ | مسألة:

ما لا يَتمّ الواجب إلا به.

صار صائرون إلىٰ أنه واجب.

وصار صائرون إلىٰ أنه مندوب.

وضربوا له أمثلة كثيرة:

منها: غَسْلُ الوجه ، فإنه واجب ، ولا يتم ذلك إلا بغسل جُزءٍ من الرَّأس ، فيكون ذلك واجبًا.

وكذلك أداء الجمعة ، لا يمكن إلا بعد السَّعي.




وكذلك إذا أبهم الطَّلاق بين زوجتيه، فلا يمكن الامتناع عن وطءِ المُطَلَّقة إلا بالامتناع عن وطئهما.

وكذلك إذا نَسِي صلاةً من خمس صلوات، ولم يَدرِ عَيْن الفائتة، فيجب عليه قضاء الكلّ ليَخرُج عن العُهْدة بيَقِين.

ونحن نكْشِف الغِطاء عن هذا الكلام، فنقول: ما المَعْنِيُّ بقولنا: «لا يتم الواجب إلا به»؟!

إنْ كان معناه «عَدَمُ حصول الإجزاء بدونه»، نقول: ما يتوقف عليه الإجزاء يَنقسم: إلىٰ ما يكون رُكن الشيء، وإلىٰ ما يكون شرطًا.

فما يكون رُكنًا، فهو مقصودٌ بإيجاب الأصل الذي اشتمل علىٰ الرُّكن، كالرّكوع في الصلاة، فإنّ الأمر تناول الصلاة، والصلاةُ عبارةٌ عن القِيام والرّكوع والقُعُود والسجود، فيكون واجبًا بإيجاب الصلاة، ويَستحيل حصول الإجزاء بدونه، فهو لا يَقع محلًّا للخِلاف.

وإن كان ما يتوقف الإجزاء عليه من قَبِيل الشروط، ينقسم أيضًا إلىٰ قسمين:

إلىٰ ما يكون له في ذاته حِكمة مطلوبة بإفرادها بالإيجاب، ويكون شرطًا في شيءٍ آخر، كالوضوء عندنا، فإنه واجبٌ لحكمةٍ في ذاته؛ لأنه عبادة، واعتُبِر شرطًا في صحة الصلاة. وكما قالوا في الصوم، فإنه وسيلة إلىٰ صحة الاعتكاف، وهو عبادةٌ في نفسه، فما كان وجوب الوضوء لتوقف[1] إجزاءِ

[1] في الأصل (ليتوقف)، والمثبت أشبه.

الصلاة عليه، بل لكونه عبادةً ـ وكذا الصوم ـ، حتىٰ [لا] يُقال: لَزِم مِن وجوب الصلاة وتوقف إجزائها علىٰ الوضوء وجوب الوضوء، بل عُرِف وجوبه بقوله تعالىٰ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ﴾ الآية [المائدة: ٦].

والدليل علىٰ ذلك: أنّ الوضوء شرطٌ في صحة الصلاة النافلة، فالأصل غير واجب والشرطُ واجب.

القسم الثاني: ما يكون شرطًا في الإجزاء، ولكن [لا] يكون فعلًا للعبد، كطهارة الثوب والمكان، فإنه شرطٌ لصحة الصلاة، ولا يلزم أن يُقال: يَلزم مِن تَوقّف الإجزاء عليه وجوبه؛ لأنه ليس فعلًا للعبد، بل هو شرطٌ مَحضٌ مدركه خِطاب الإخبار لا خِطاب التكليف، فلا يُوصف بكونه واجبًا.

وإن عنوا بقولهم: «لا يتم الواجب إلا به»، أنه لا يُوجد عقلًا بدونه، ولا يُقدر علىٰ إيجاد[١] الواجب إلا بعد إيجاده، فنقول: لا حاجة إلىٰ الإيجاب بالنسبة إليه؛ لأّن وجوب الأصل كَفَىٰ مُحَرِّضًا علىٰ إيجاده، فلا حاجة إلىٰ ضَمِّ ضَمِيمةٍ أخرىٰ إليه واجبة.

والدليل عليه: أنه لو كان في المسجد مُتَوَضئًا[٢] لا حاجَةَ إلىٰ السَّعي، والوجوب في حقِّه كَفَىٰ مُحرِّضًا علىٰ الإيجاد؛ لأنّ المقصود من الإيجاب أنْ يخاف المُكلَّف من العِقاب أو يَطمعَ في الثَّواب فيُوجِده ظاهرًا وغالبًا.

---

[١] في الأصل (اتحاده)، وكذا فيما سيأتي، تحريف.

[٢] في الأصل: (متوطنًا)، تحريف.

ثم تُعْتَبَر الغَلَبَة في الجنس[١]، حتىٰ إنّ العَفيف المُتَوَرِّع الوجوبُ في حقِّه يُفْضِي إلىٰ الأداء غالبًا، وفي حقِّ الفاسق المُتَهَتِّك في الفسق يُفْضِي إليه نادرًا، ولكن اكتُفِيَ بالظُّهور في حقِّ الجِنس، فلَأن يُكتَفَىٰ بالظُّهور في حقِّ الواحِد الذي كان بعيدًا عن الجامع كان ذلك أولىٰ، إذ الظّاهر أنّه إذا علم الوجوب أتىٰ بالسَّعْي وأدَّىٰ الجمعة، وإنْ لم يَكُن السَّعْي واجبًا. ومن كان متوطنًا بمكة يأتي بالحج ظاهرًا وغالبًا، كمن لم يكن متوطنًا، فإنّه يأتي به ظاهرًا وغالبًا، فلا حاجة إلىٰ إيجاب الوسيلة.

والدَّليل عليه: أنَّ النّصوص الدَّالة علىٰ الوجوب لا تُفرِّق بين المُتوطِّنين بمكة وبين المُتوطِّنين بالمَشْرِق، قال الله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، وقال ﷺ: «**من مات ولم يَحُج فليَمُت إن شاء يهوديًّا وإن شاء نصرانيًّا**»(٢). إلا أنّ اللَّوم والعِقاب في حقِّ المُتوطِّنين بمكة أتم؛ لأنه[٣] غير معذورٍ فيه، فكان ترك الحج منه أقبح وأشنع، بخلاف المتوطنين بالمشرق، فإنه يُمكن نسبته إلىٰ العُذْر، ولكنَّ البعيد من مكة إذا أتىٰ بالحجّ يُمكن أنْ يُقال: ثوابه أكثر؛ لأنّ الأجر علىٰ قَدْر النَّصَب، إذا نَوَىٰ التّقرُّب إلىٰ الله تعالىٰ، فيكون من قَبِيل المَندوب، بل درجته دونَ درجة المَندوب؛ لأنّ المَندوب لا يَقع إلا عبادةً، وهذا قد يَقعُ مِن غير اتصافه بالعبادة، بأنْ يأتي به من غير النِّية، فيكون مثل المباحات، كالأكل، فإنه إذا أكل ونَوَىٰ التَّقَرُّب

---

[١] الرسم في الأصل مشتبه، وهذه صورته: الجلس.

(٢) رواه الدَّارِمي في «**المسند**» (١٨١١)، والفاكِهي في «**أخبار مكة**» (٨٠١)، والرُّوياني في «**المسند**» (١٢٤٦)، وأبو يعلىٰ المَوْصِلي في «**المعجم**» (٢٣١، ٢٣٢) من حديث أبي أُمامة. وله وجوه أخرىٰ، ولا يصح مرفوعًا، انظر: «**البدر المنير**» لابن المُلَقِّن (٦/٣٨ ـ ٤٥).

[٣] كذا.

إلىٰ الله تعالىٰ يُثابُ عليه، وليس هو موضوعًا وَضْعَ العبادات.

فتنقح من مجموع ما ذكرناه: أنه ليس بواجبٍ [....

....][١] يجوز بعد وجود مُعظم السَّبب وفوات الجُزءِ اليَسير؛ لأنَّ أصل المَصلحة في ضِمن مُعظَم السبب. وعندنا الحول أيضًا جُزءٌ من أجزاءِ السَّبب. وكذلك زُهُوق الرّوح جُزءٌ من أجزاء المُقتضِي.

الثاني، نقول: النصوص دلَّت علىٰ وجوب الصلاة، مثل قوله تعالىٰ: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، ومقتضاه القول بالوجوب، ولا تقولون بوجوب الصلاة عَينًا مع وجود الدَّليل المُوجِب، وتقولون بالتخيير مع أنه لا دليل يدل علىٰ وجوب أحدهما، بخلاف الكفارة، فإنّ هناك عرفنا التخيير بلفظةٍ دالّةٍ عليه، وهو قوله تعالىٰ: ﴿إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ﴾ [المائدة: ٨٩][٢].

الجواب: نقول: لو كان تعجيلًا لكان ينبغي أن يجب عليه نية التعجيل، كما في الزكاة، وهاهنا يُعتَبَر في الصلاة في أول الوقت من النيةِ مِثلُ ما يُعتَبَر في آخر الوقت، دلَّ أنه ما كان تعجيلًا.

وقولهم: «إنه يجوز تقديم الحكم علىٰ جزءِ السبب»، فهو محال؛ لأنّ الحُكم كما ينتفي عند فوات معظم السبب، ينتفي عند فوات جزئه، ولهذا لا تجب الزكاة عند انتقاصِ حَبّةٍ من النِّصاب، كما لا يَجب عند انعدام النِّصاب، ولهذا لو جُرِح جِراحَةً غير مَخُوفة، جاز تقديم الكفارة، كما لو جُرِح جِراحاتٍ

[١] قد سقطت في هذا الموطن ورقةٌ ذهبت ببقية هذه المسألة وطرفٍ من أولّ **مسألة الواجب المُوَسَّع**. مع أنَّ النُّسخة ليس فيها ما يدلُّ علىٰ ذلك، ولكنه ظاهر، لعدم اتصال الكلام.

[٢] في الأصل (أو إطعام عشرة مساكين)، وتقدم مثله قريبًا، وهو سبق قلم من المؤلف.

مخوفة، دلَّ أنه لا تعويل عليه.

ثم نقول: لا يجوز تقديم جميع الأحكام علىٰ الشروط بعد وُجُود السبب بالإجماع. وعندنا في باب الكفارة لا يجوز علىٰ قولٍ تقديمُ الصَّوم، وإنما يَجوز تقديم خصلة تكون فائدتها غير قاصرة، كالإطعام والكِسوة، وأمّا ما تكون فائدتها قاصرةً علىٰ المُؤَدِّي لا يجوز تقديمها، والصلاة مما لا يتعدَّىٰ نفعها إلىٰ الغير، فوجب أن لا يجوز تعجيلها، ومع ذلك جاز، دلَّ أنه ما كان بطريق التعجيل.

قولهم: «إنه ليس في اللفظ ما يدل علىٰ التخيير بين العزم أو الصلاة». **قلنا**: نعم عرفنا بدليل عقلي مضمومٍ إلىٰ دليل شرعي؛ لأنّ العَزْم علىٰ الترك مُطلقًا حرام، والامتناع عن الحرام واجب، ولا يُتصوَّر الامتناع عن الحرام إلا بوجوب العزم، فكان واجبًا.

ثم نقول: التخيير بين العزم وأداءِ الصلاة مُتعذِّر؛ لأنّ التخيير بين الشيئين مع تفاوتهما في حصول المصلحة لا يليق بالشرع، بل يجب أن يُخيّر بين أمورٍ مُتساوية في المصلحة؛ لأنّ المصلحة إن كانت في البعض قاصرةً تفي بحكمةِ السَّبب، وإن كانت زائدة، فالزِّيادة تَعْرَىٰ عن الحِكمة؛ لأنّ الوفاء إذا حَصَل بإيجاب البعض، فالزيادة تقع ضائعة، والمصلحة التي هي في ضمن الصلاة مطلوبةُ الحُصُول معلومةٌ بالنَّص والتي يحصل بالعزم دفعها.

أو نقول: لا مصلحة في نفس العزم؛ لأنّ وجوب العزم يُراد لتحقيق معنىٰ الصلاة، حتىٰ لو ذَهِل[1] عن العَزم وأتىٰ بالصلاة تحصل الحكمة حسب

---

(١) بفتح الهاء وكسرها، «**إصلاح المنطق**» (ص: ٣٠١).

حصولها عند العزم والإتيان بها في آخر الوقت. وإذا كان كذلك، فلا يليق بالحِكمة التخيير بين العَزْم والصلاة.

♦ **فإن قيل**: الشارع خير بين الإعتاق والكسوة والإطعام في باب الكفارة، مع أنَّ الحاصل بالإعتاق فوق الحاصل بالإطعام.

❊ **قلنا**: هذا[١] مختلف، إذ قد يحصل بالإطعام مصلحة تحصل بالإعتاق أو فوقها عند الغَلاء. أو نقول: الإعتاق مما لا يَتَجَزّأ، فجاز أنْ تحصل الحكمة بالبعض ويُؤمَرُ بالإعتاق كُلِّه، ضرورةَ استحالةِ التَّجَزِّي.

أمّا هاهنا لو حصلت الحكمة ببعض الصلاة ـ وهو القَدْرُ الذي يُساوِي الحاصل بالعزم ـ، لأوجب ذلك القَدْرَ من الصلاة برد الأربع إلىٰ الثنتين؛ لأنها مُتَجَزِّئة، وحيث لم يُعقل دلَّ أنَّ المَصلحة لا تحصل إلا بالأربعة، والعزم لا يساويها في تحصيل الحكمة، فلا يليق بالشرع التخيير بينهما.

ولا يمكن أن يُقال: العزم بدل الصلاة؛ لأنَّ العزم قد بينا أنّه لا مصلحة فيه، والبَدَل ما يَشتمل علىٰ مصلحة الأصل مع نوعِ قُصور، أو فيه مصلحةٌ ولكن تُغايِر مصلحة إيجاب الصلاة.

ولأنَّ البَدَل ما يُصارُ إليه عند العَجز عن الأصل، ويُصارُ إلىٰ العَزْم مع القدرة علىٰ الإتيان بالصلاة، دلَّ أنّه ليس ببدل.

ثم طريق التَّفَصِّي عن هذا الإشكال أنْ نقول: لا وجه للتخيير بين العزم وأداء الصلاة، بل نقول: النص دلَّ علىٰ وجوب الصلاة في أول الوقت، وهو

[١] في الأصل (كان)، ولا معنىٰ له.

قوله تعالىٰ: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، فمقتضاه الوجوب مُضَيَّقًا، لكنَّا رأينا السَّلَف يؤخِّرون الصَّلاة إلىٰ آخِر الوقت، وبعضهم كانوا يُقْدِمُون عليها في أول الوقت، فقلنا: إنّه واجبٌ وجوبًا مُوَسَّعًا، وليس معناه التخيير، بل نقول: يجوز له التأخير بشرط العزم علىٰ الإتيان بها في آخر الوقت، ولو ترك يأثم، والتأخير مُغايِرٌ للترك، كما قلنا: إنّ الحج يجب علىٰ التراخي، معناه: أنه يجوز له التأخير إلىٰ وقتٍ أو زمانٍ يغلب علىٰ ظنه حياته إلىٰ تلك المدَّة. وعند أبي حنيفة رحمة الله عليه: يجوز تأخير الزكاة مع وجوبها إلىٰ زمان يغلب علىٰ ظنه سلامته وبقاؤه، وبالإجماع يجوز تأخير قضاء الصلاة والصوم إذا اتفق تركهما[١] بسبب عذر من الأعذار، كذا هاهنا. وهذا قسم آخر [غير][٢] الواجب المُضَيَّق والواجب المُبْهَم.

ومن أصحابنا من قال: **الواجب المَوَسَّع**: هو الذي يَفضُل الوقت عنه، فإذا أَخْلَىٰ جميعَ الوقت عنه يأثم. **والواجب المُضيَّق**: هو الذي لا يَفضُل عنه الوقت، كالصوم بالنسبة إلىٰ اليوم؛ لأنّ جميع أجزاء الصوم ينسحب علىٰ جميع أجزاء اليوم، ولو أَخْلَىٰ جميع الوقت عنه يأثم في المُوسَّع، والمُضَيَّق أيضًا لو أَخْلَىٰ الوقت عنه يأثم. وهم يقولون به، فإنَّ عندهم إذا أخْلَىٰ جميع الوقت عنه يأثم.

فعند ذلك يَرتَفِعُ الخِلاف عنه أيضًا كما سبق، فيعود الخلاف إلىٰ الأَوْلَوِيَّة، وهو أنّ عندنا: الأداء في أول الوقت أولىٰ، وعندهم: في آخر الوقت أولىٰ.

---

[١] في الأصل (تركها).

[٢] كذا قدّرته، والأصل مشتبه، وهذه صورته: بعد الواجب.

وعند ذلك يُستدلُّ بالنَّص، وهو قوله تعالىٰ: ﴿فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [البقرة: ١٤٨]، ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وقولُه ﷺ: «**أول الوقت رضوان الله، وآخره عفو الله**»[1]. قال الصِّدِّيقُ رضي الله عنه: «رِضوان الله للمحسنين، وعفو الله يكاد يكون للمُذْنِبِين»[2].



٥ | مسألة:

صارت المعتزلة إلىٰ أنّ الإباحة ليست من الشرع؛ لأنّ المباح ما لا حَرَجَ في فعله علىٰ فاعله وعلىٰ تاركه، وهذا معلوم قبل ورود الشرع[3].

وصار صائرون إلىٰ أنه من أحكام الشرع.

وسبيلُ كشف الغِطاء عنه أن نقول: الأفعال تنقسم إلىٰ قسمين: إلىٰ الشَّرعي، وإلىٰ الحقيقي.

---

(١) أخرجه الترمذي (١٧٢)، من حديث عبد الله بن عمر العُمَري، عن نافع، عن ابن عمر. قال الترمذي: «لا يُروىٰ إلا من حديث عبد الله بن عمر العُمَرِي، وليس هو بالقوي عند أهل الحديث». وله وجوه أخرىٰ، ولا أعلمه يثبت بهذا اللفظ. وانظر: «**معرفة السنن**» للبيهقي (٢/٢٨٨ ـ ٢٩٠)، و«**شرح مشكل الوسيط**» لابن الصلاح (٢/٢٤).

(٢) لم أقف عليه عن الصديق مُسندًا، وانظر: «**التمييز في تلخيص تخريج أحاديث شرح الوجيز**» لابن حجر (٢/٥٠١ ـ ٥٠٢). وقريبٌ منه كلام الإمام الشافعي في «**المختصر**» للمُزَنِي (١/٧٨)، قال: «رِضوان الله إنما يكون للمحسنين والعفو يُشبه أن يكون للمقصرين».

(٣) قال القاضي عبد الجبّار: «الأقرب في الأدلة السمعية أنها إنما تدل علىٰ أحكام غير متقررة في العقول، دون الإباحة، وأن تكون الإباحة جارية علىٰ طريقة العقل لا المباحات التي لها مدخل في الألطاف، كذبح البهائم وما شاكله»، «**المُغني**» (١٧/١٤٥).

أما الشرعي، كالصلاة، فإنّ الصلاة على الوجه المشروع، ما كان معلومًا قبل ورود الشرع. وكذا البَيْع ـ وهو الإيجاب والقبول الصادر من الأهل المُضاف إلى المَحل على وجهٍ يَعْقُبه المِلك الشَّرعي على الجُمْلة ـ لم يكن معلوما قبل ورود الشرع. وكذا الطَّلاق ـ على الوجه الذي وصفه الشرع ـ لم يكن معلومًا قبل الشرع. وما لم يكن معلومًا لهم كيف يصح[١] منهم القضاء بنفي الحرج عن ذلك ؟!

فلئن قلتم: إنهم نفوا الحرج عن الحركات، وهذا الفعل يشتمل على الحركات. **قلنا**: الحركات من حيث إنها حركة لا مصلحة فيها ولا مفسدة، فالعقل لا يَقضِي فيها بقضيَّة، والمصالح والمفاسد في الأفعال إنما تكون باعتبار الصفات المخصوصة، فإذا قال الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، كان هذا الإجمال من الشرع، فيظهر كونُه حُكمًا شرعيًّا.

وأما الفعل الحقيقي، فهو كالأكل والشرب، وهو ينقسم:

إلى ما يكون مسبوقًا بالحظر.

وإلى ما لا يكون مسبوقًا بالحظر.

والمسبوق بالحظر ينقسم إلى: ما لا يكون المُقتضِي للحظر عند وجود الإباحة. وإلى ما يَبقَى مُقتضِيه.

أما الذي لا يَبقَى مقتضيه[٢] للحظر، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة: ٢]، فإنّ الحظر كان الإحرام، فإذا وُجِد التحلّل لم يَبْقَ المُقتضِي

---

[١] كذا قدّرته، وهو مشتبه في الأصل: يصح منهم.

[٢] كذا.

للحظر، فيعود إلىٰ ما كان قبل الحظر.

وأما ما يَبقَىٰ المقتضِي للحظر، كإباحة القتل بناءً علىٰ القتل، أو علىٰ الارتداد، وأكلِ المَيْتَة عند الضرورة، فإذا بَقِي المقتضِي للتحريم، وأباحَ الشرعُ كان ذلك حكمًا شرعيًّا لا محالة، لاستناده إلىٰ دليلٍ شرعي.

وأما ما لم يكن مسبوقًا بالحظر، فالعقل يَقضِي بنفي الحَرَجِ عنه قبل وُرُود الشرع، فهو ليس بحكم شرعي؛ لأنه معلوم بالعقل، فالشرع إذا أخبر عنه كان إخباره موافقًا لإخبار العقل، فلا يُوجِبُ زيادةً في المعرفة، فلا يكون حُكمًا شرعيًّا.

وعند ذلك لا خلاف في هذه المسألة.

♦ **فإن قيل**: الشارع إذا أخبر عنه قرَّر حكمَ العقل.

❊ **قلنا**: ما الذي عَنيتم بالتقرير؟!

إن عَنيتم بأنّ الشرع[١] أخبر أنّ الأمر كما أخبر عنه العقل، فلا يكون هذا حكما شرعيًّا، كما إذا أخبر أنّ أفعال الآدميين مخلوقة، أو هي أعراض، فإنه لا يكون حكما شرعيًّا، بل إخباره يكون موافقًا لإخبار العقل.

وإن عَنيتم أنّ الشارع قال: إني أثبَتُّ هاهنا أمرًا، مثل ما[٢] قَضَىٰ به العقل. فنقول: إن كان ذلك رفعًا للحكم العقلي ونسخًا له، فذلك مُحال؛ لأنّ النَّسخ يكون في الأحكام الشرعية لا في القضايا العقلية. ولأنه لا يمكن

---

[١] في الأصل (إن عنيتم بالشرع)، والمثبت أشبه.

[٢] في الأصل (كما مثل ما)، وهو سبق قلم.

رَفع مُقتضَىٰ العقل مع وجود العقل.

فإن كان معناه أنّ حُكم العقل باقٍ كما كان، وإخباري موافق لإخبار العقل، فلا يكون حكما شرعيًّا، كما إذا أخبر عن حَدَث العالَم، وعن قصة موسىٰ وفرعون.

وإن كان معنىٰ التقرير من الشرع: أنّ الشارع امتنع من إثبات الحكم.
قلنا: لفظة «الامتناع» تُطلق باعتبارين:

أحدهما: أنْ لا يأتي بالفعل مع وجود الدَّاعية، وإلىٰ هذا أشار الله تعالىٰ حيث قال: ﴿وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ۝٤٠ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ [النازعات: ٤٠، ٤١]، والامتناع من إثبات الحكم بهذا التفسير، إنما يتحقق إذا وُجِد له المُقتضِي لثبوت الحكم، ووُجِد المانع، والمُجتهِد يمتنع من العمل بالمُقتضي ويعمل بالمانع، فهذا يكون حُكمًا شرعيًّا، لاستناده إلىٰ دليلٍ شرعي، وهو المانع.

وإن كان معنىٰ الامتناع: عدم ورود الشرع بحكم، فهذا لا يكون حكمًا شرعيًّا؛ لأنّ الأحكام تُعرف بدليلها، فما لا دليل عليه من جِهة الشرع لم يكن معلومًا بالشرع، فلا يكون حُكمًا شرعيًّا.

♦ فإن قيل: ورود الشرع به يُزيل وَهْم الحَظْر؛ لأنه يحتمل بعد بعثة النبي ﷺ أنّه تغيّر حكم العقل، فإذا أخبر النبي عليه السلام عرفنا أنه لم يتغير.

❊ قلنا: عدم التغيير لا يكون حُكمًا شرعيًّا؛ لأنّ دليل العقل قد دلَّ علىٰ نفي الحرج، وهو باقٍ بعد ورود الشرع، فانعدام دليل التغيير لا يدلُّ علىٰ تغيير حكم العقل؛ لأنّ حاصله يرجع إلىٰ عدم الدَّليل.

ثم يلزم منه أمرٌ شَنِعٌ[١]، وهو أن يكون نَفْيُ الحَرَج عن أفعال البهائم والطيور والوحوش حُكمًا شرعيًّا، فيلزم منه إثبات حكم الشرع علىٰ وجهٍ لا يتناهىٰ، وقد قال عليه السلام: **«جُرحُ العَجْماء جُبار»**(٢). ولا نقول: إنّ الشارع حكم في أفعال البهائم بشيء، ولا في أفعال الصبيان والمجانين، لما فيه من الشَّناعة والقُبْح الذي ذكرناه.

ثم نقول: اجتمع إخباران، إخبارُ العَقْل، وإخبارُ الشَّرْع، وإذا اجتمع دليلان وأحدهما أقوىٰ يُضاف الحكم إلىٰ الأقوىٰ، ويُضاف إلىٰ العلة الأُوْلَىٰ، كما إذا كانت المرأة مُرتدّة، ثم صارت مُعتدّة، لا نقول: يَحرُم النِّكاح بسبب العِدَّة، بل بسبب الرِّدَّة؛ لأنها كانت سابقة، والتحريم كان ثابتًا، فكذلك العقل قد أخبر عن نَفْي الحَرَج قبل ورود الشرع، فيكون نَفْيُ الحَرَج مُستفادًا من إخبار العقل، فلا يكون حكمًا شرعيًّا.

أو نقول: العِلل المُستقِلَّة إذا ازدحمت واجتمعت يُضاف الحكم إلىٰ المجموع، فتكون كلُّ علةٍ مُستقِلَّةً بمنزلة بعض العلة، والعقلُ يُعَرِّفُ نفي الحرج وهو مستقل، والشارع يُعَرِّفُ أيضًا نفي الحرج وهو أيضًا مستقل، فيُضاف نفي الحرج إليهما، فعند ذلك لا يكون أيضًا حكمًا [شرعيًا]؛ لأنّ حكم الشرع ما استند معرفته إلىٰ دليل الشرع، وهذا يستند إلىٰ دليل العقل والشرع، فلا يكون حكمًا [شرعيًا].

وقوله عليه السلام: **«إذا اختلف الجِنْسان فبيعوا كيف شئتم»**(٣)، يحتمل أن

---

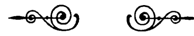
[١] في الأصل بالمهملة (سنع)، والمُثبت هو الصحيح، انظر: **«جمهرة اللغة»** (٢/٨٧١).

(٢) أخرجه البخاري (١٤٩٩)، ومسلم (١٧١٠)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) رواه مسلم (١٥٨٧) من حديث عُبادة بن الصامت رضي الله عنه.

يُقال: إنه حكم الشرع، كما ذكرنا في قوله تعالىٰ: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١]، فهو أيضًا معلومٌ بالشرع، فيكون التخيير هاهنا حكمًا شرعيًّا.

ويمكن أن يُقال: إنّ المُقتضِي للتحريم ثَمَّ الطُعْم[١]، والتجويز هاهنا يكون حكمًا شرعيًّا، وكما قال بعض أصحاب أبي حنيفة ﷺ: إنّ الأصل في الطلاق التحريم، والتجويز عُرِفَ من الشرع. وعلىٰ أيِّ تقدير، قد عُرِف تجويز[٢] الطَّلاق وتجويز البَيْع، كما سبق، والله أعلم.



٦ | مسألة:

الصلاة في الأرض المغصوبة صحيحةٌ مُحرَّمةٌ عند الفقهاء. باطلةٌ عند المُتَكَلِّمين.

ودليل الفقهاء: هو أنه مأمورٌ بالصلاة، وقد أَتَىٰ بها بشرائطها المُجْمَع عليها وانتفاءِ الموانِع، فَوَجَب أنْ يخرج عن عُهْدَتِها.

بيان أنه أَتَىٰ بها: هو أنّ الصلاة في الشرع عبارةٌ عن الهَيْئات المَخصوصة، وهي مأمور بها، بدليل قوله تعالىٰ: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾. والشرائط المتفق عليها كالوضوء والاستقبال وطهارة الثَّوْب والمَكان، موجودة، فإذا أَتَىٰ بها وَجب

---

[١] كذا.

[٢] في الأصل (قد عرف عرف [كذا] أن تجويز)، والمثبت أشبه.

أنْ يَخرج عن العُهْدة ؛ لأنّ المَصلحة التي كانت في ضِمن المأمور بها قد حصلت ، وكذلك المصلحة التي كانت في ضمن الشرائط ، والأمر إنما يتوجّه نَحو المُكَلَّف لِتَحصل المصلحة ، فإذا حَصلت المَصلحة انتهت حكمة الأمر بها ، فلا يَبقَىٰ الأمرُ[١] مُتَوَجِّهًا عليه.

والاعتراض عليه من وجوه:

* **الأول**: من حيث الاستدراك نقول: ما ذكرتم[٢] من الدليل يدلُّ علىٰ الصحة ظاهرًا ، والمتكلمون زعموا أنّ المسألة قطعية ، إذ الأمر والنهي لا يجتمعان قطعًا ، فكان النِّزاع في أمرٍ قطعي ، فلا يصلح الدليل الظني لإثبات الأمر الحقيقي.

* **الثاني**: لا نُسلِّم أنّه أتىٰ بها بشرائطها التي وقع الاتفاق عليها ؛ لأنّ من جُملة الشرائط نية التقرُّب إلىٰ الله تعالىٰ ، وإنما يُتقرب إلىٰ الله تعالىٰ بالطَّاعة لا بالمعصية.

* **الثالث**: سلَّمنا أنّه أتىٰ بالمأمور به ، ولكن لا يَلزم منه الصحة ؛ لأنّ الشارع نَهَىٰ عن الصلاة في الأرض المَغصوبة ، والنَّهي يدلُّ علىٰ المَفسدة ، فما لم تُبيِّنوا رُجْحان المَصلحة علىٰ المَفسدة لا يلزم منه الصِّحة.

الجواب أنا نقول:

أما الاستدراك ، فمُندفع ؛ لأنّ هذه المسألة من قَبيل المُجْتَهَدات ، حتىٰ

---

[١] في الأصل (للأمر) ، والمثبت أشبه.

[٢] في الأصل مشتبه ، وهذه صورته: ماذانم .ولعل ما قدرته هو الصواب.

نُقِل عن أصحاب الظَّواهر أنهم قالوا: لا تصح هذه الصلاة(١)، وعن الفقهاء صحتها، ولهذا ما كان السلف يأمرون الظَّلَمة بقضاءِ الصلاة في الأراضِي المَغصوبة.

والقاضي أبو بكر لما استشعر من إجماعِ السَّلف علىٰ ذلك قال: سقط عند الإتيان بها، وكم من واجب يَسقط بالأسباب المُسقطة، حتىٰ قلنا: إنّ ما يكون من قَبِيل فروض الكفايات إذا قام به البعض يَسقُطُ عن الباقين.

ونحن نقول مع القاضي أبي بكر: القول بالسقوط مع عدم حصول حِكْمَة المأمور نَوْعُ تحكُّم، والأصل عدم التَّقَيُّد[٢] والتَّحَكُّم.

قولهم: «إنّ نية التقرب إلىٰ الله شرط»، عنه جوابان:

أحدهما: المنع، ونقول: لا يُشترط نية التقرّب، بل يَكفِي عندنا أنْ يَنوِي أداء الصلاة المَفروضة.

الثاني: نقول تُعتبر نية التقرّب في الصلاة، وهي عبادة، والمُحرّم هو الغَصْب، وهو بمَعزِل عن الصلاة كما سيأتي.

وأما الثالث، نقول: الغَصْب له حقيقة مُغايِرةٌ لحقيقة الصلاة، وكذا الصلاة لها حقيقة مُغايِرةٌ للغَصْب، ينفكّ أحدهما عن الآخر في الذِّهن ويتفاصلان في الوجود أيضًا علىٰ الجملة، ويجتمعان في الوجود في بعض الصور، فإذا اجتمعا في الوجود مع أنه ينفكّ أحدهما عن الآخر، فيتوفر علىٰ

(١) انظر: «**المحلىٰ**» لابن حزم (٤/١٩٦).

[٢] كذا ظهر لي، ويحتمل أن يقرأ (التعبد)، وهذه صورته: **النعيد**.

كل واحد منهما ما هو مقتضاه حالةَ الانفصال.

♦ **فإن قيل**: السُّكون داخلٌ في حقيقةِ الصلاة، وهو أيضًا داخل في حقيقة الغَصْب عند الاجتماع، والحكم علىٰ الأخصِّ حُكمٌ علىٰ الأعم، وإذا حكمنا علىٰ الغَصْب بكونه حرامًا حكمنا علىٰ الأعمِّ الدّاخلِ في حقيقة الغَصْب وهو السكون. وكذلك إذا حكمنا علىٰ الصلاة بكونها طاعةً حكمنا علىٰ الأعمِّ وهو السُّكون بكونه طاعة، فتجتمع المعصية والطاعة في كونٍ واحد وهو مُحال.

❊ **قلنا**: لا نُسلِّم أنَّ الحُكم علىٰ الغَصْب حكم علىٰ السُّكون والحركة؛ لأنَّ الحكم علىٰ الأخصّ إنْ قلنا: إنه حُكم [علىٰ] الأعمّ إنّما يتحقق ذلك في الأعم الذي يُتصوَّر أنْ تكون فيه حكمة؛ لأنَّ الحكم علىٰ الأخصِّ إنما يتحقق باعتبارِ الحِكمة، فيكون حُكمًا علىٰ الأعمِّ الذي يُتصوّر أن يكون فيه حكمة، والحركة من حيث أنها حركة لا يُتصور فيها الحكمة؛ لأنَّ الحركة لا تختلف بصدورها من الإنسان أو من غير الإنسان، فدلَّ علىٰ أنَّ الحكم علىٰ الأخصِّ لا يكون حكمًا علىٰ الحركة، إذ[١] لا يُتصور تحقيق الحكمة فيها.

نعم، رُبَّما يُقال: إنّ الحكم علىٰ الإنسان حكم علىٰ الحيوان؛ لأنَّ الحيوانية حقيقة يُتصور فيها حكمة، أما الحركة من حيث كونها حركة لا تشتمل علىٰ المَفسدة والمصلحة.

♦ **فإن قيل**: الحكم علىٰ السّجود بكونه طاعةً حُكمٌ علىٰ الغَصْب؛ لأنّ السجود هو الغَصْب، وهو طاعة.

---

[١] في الأصل (إذا)، والمثبت أشبه.

* **قلنا**: إذا حكمنا علىٰ السجود بكونه طاعة إنما كان ذلك لاشتماله علىٰ الانقياد لأمر[١] الله تعالىٰ، وحكمنا عليه بكونه[٢] حرامًا لاشتماله علىٰ تفويت يد المالك. وعند ذلك، الاتحاد إذا كان له أثرٌ واحد يحكم عليه بكونه طاعة أو معصية، وإذا ظهر له أثران تتبدل باعتبار التّعدُّد في الأثر صِفَتُه مع بقاء الاسم الأول.

ونظيره: الرَّمي، فإنّ الرَّمْي له حقيقةٌ واحدةٌ واسمٌ واحد، أمّا[٣] إذا أصاب آدميًّا يَتَبَدَّلُ اسمه، بمعنىٰ أنه حَدَثَ له اسمٌ آخر نَظرًا إلىٰ أثره، وإذا ظهر أثره في الاستيلاء علىٰ الصَّيد ظهر له اسمٌ آخر وحقيقةٌ أخرىٰ باعتبار الأثر الثاني مع بقاء الحقيقة الأولىٰ، فكذا السّجُود، فليُفْهَم علىٰ هذا الوجه.



٧ | مسألة:

المتفقون علىٰ وجود ذوات الجِهات اختلفوا في ذوات الجِهات في المَناهِي، وعَدُّوا البعض من ذلك من ذوات الجِهات، وأنكره جمعٌ من الفُقهاء.

مثاله: ما نُقِل عن أصحاب أبي حنيفة ﵁، أنهم قالوا: **المَناهِي علىٰ ثلاثة أنواع**:

[١] في الأصل (انقياد أمر)، والمثبت أشبه.

[٢] في الأصل (بكونها)، كذا.

[٣] كذا، وهي بمعنىٰ «لكن»، علىٰ ما جرت به عادة المُصَنِّف.

* **الأول**: ما نُهِيَ عنه لعينه، أي: لخللٍ يرجعُ إلىٰ ذات المَنهي عنه، كالنَّهي عن بيع الخمر، وعن بيع المَيتة، فهذا النَّهي وأمثاله يُعرَف خُلوّه عن المَصلحة قطعًا، وإن أمكن أنْ يُعرف ذلك أيضًا بدليل العقل، فقد انضمّ الدّليل الشرعي إلىٰ الدليل العقلي، فلا يصح، لخلوِّه عن المَصلحة.

* **وقِسمٌ نُهِيَ عنه لغيره بحيثُ لا يُلازمه**[١]، كالنهي عن البَيع في وقت النِّداء، فإنّه نُهِيَ عنه لِغيره، وهو تأخير الصلاة، عُرِف ذلك بالنَّظر إلىٰ سِياق الآية، قال الله تعالىٰ: ﴿فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ﴾ [الجمعة: ٩]، فلو لم يكن المحذورُ تأخيرَ الصلاة لم يكن في الكلام فَصاحة؛ لأنه عَدَل من ذكر الصلاة إلىٰ أمرٍ لا يتعلق بالصلاة، فيكون رَكِيكًا، ولا يليق ذلك بكلام الله تعالىٰ، دلَّ أنَّ المُراد منه تأخير الصلاة.

ولا اعتبار بقول من يقول: إنه من قَبيل الجِهتين، لما بيَّنا أنّ الغَصْب له حقيقةٌ في ذاته والصلاة لها حقيقة، اجتمعا في صورة واحدة مع تفاصُل الحقيقتين، بخلاف البَيع، فإنّ حكم النَّهْي عن البيع المَنع من تأخير الصلاة، وذلك يُتصوَّر من غير الإتيان بالبيع، بأنْ يتكاسلَ في أداء الصلاة أو ينامَ قبل وقت الصلاة حتىٰ تتأخر الصلاة، ولو مَشىٰ إلىٰ الجمعة وكان يبيع ويشتري لم يكن مُرتكِبًا للنَّهْي، وسيأتي تقريره في الصُّوَر التي تلي هذه الصُّورة.

القسم الثالث: ما نُهِيَ عنه لأمرٍ[٢] ملازمٍ للبيع، كما إذا باع الدِّرهم بالدِّرهمين؛ فإنّ الدِّرهم الزائد يُوجَد قطعًا في بيع الدِّرهم بالدِّرهمين، فباعتبار

---

[١] في الأصل (يلزمه)، والمثبت أشبه.

[٢] حرفّها الناسخ إلىٰ (لا من).

كون المفسدة ملازمةً[1] قالوا: يَنعقد البيع فاسدًا ويتوقف النَّفاذ علىٰ التسليم، وليس كذلك البيع في وقت النِّداء، فإنه ينعقد صحيحًا؛ لأنّ المفسدة لا تلازمه.

ثم عَدلوا عن قسم رابع، وهو الطَّلاق في زمان الحيض، والجمع بين الطَّلقات، فإنه حرام وهو نافذ. **ويُمكن أنْ يُقال**: ليس هذا قسمًا رابعًا، بل هو أيضًا مَنهِيٌّ عنه لأمرٍ مُلازمٍ له وهو وجود النَّدم؛ لأنّ الطَّلاق في زمان الحيض كان حرامًا؛ لأنّ الزّمان زمان النُّفْرة، فإذا زال العُذر تتبدل النُّفرة بالرَّغْبة، فيتحقق النَّدم، والجَمعُ يَسدُّ بابَ التَّدارُك، فيُفضِي إلىٰ النَّدم، ولا يمكن اعتباره موقوفًا علىٰ التسليم؛ لأنّ المرأة في يد نفسها، بخلاف البِياعات الفاسدة، فإنّ هناك لو نفذناه في الحال يجب علىٰ البائع تسليم مال الغير إليه، وهو حرام فكأنّا ألزمناه الإتيان بالحرام وهو ممتنع.

وهذا مما يتعلق بالفقه، ولكن اتفق تقديره هاهنا؛ **لأنا التزمنا في ابتداء الكتاب تقريرَ الأصول علىٰ الوجه الذي يتقرَّر به الفقه.**

ومِن أصحابنا مَن قال: بيع الدِّرهم بالدِّرهمين من قَبيل الجِهتين؛ لأنه مُباحٌ من حيث إنه بيع، والحرام هو إدخال الدِّرهم الزائد في البيع.

وهذا غير صحيح؛ لأنّه لا معنىٰ لإدخال الدِّرهم الزائد في البيع إلا بيع الدِّرهم بالدِّرهمين. نعم، ربّما يمكن أن يُقال: إنه من قَبيل الأعم والأخص؛ لأنّ بيع الدِّرهم بالدِّرهمين مُشتملٌ علىٰ بيع الدِّرهم بالدِّرهم. وليس أيضًا من قَبيل الأعم والأخص؛ لأنّ الأخص هو الذي يشتمل علىٰ الذّاتي الأعم،

[1] في الأصل (ملازمًا)، والمثبت أشبه.

كالإنسان مع الحيوان.

وقال بعض أصحابنا: إنّ البَيع في وقت النِّداء من قَبيل الجِهتين، فالبيع مشروع وتأخير الصلاة مَنهيٌّ عنه. وقالوا في الطلاق في زمان الحيض: الطّلاق مشروع، والمُحرّم هو تطويل العِدّة. وقالوا في الطَّلاق: صحّ في الطُّهْر الذي جامعها فيه، والمُحرّم هو تتبير[١] أمر الولد؛ لأنّ بتقدير الحصول، الولد تارةً يكون عند الأم، وتارةً يكون عند الأب، فالمحرم هو تتبير أمر الوَلَد.

وقالوا: أحدهما منفكٌّ عن الآخر، حتىٰ يُتصور تتبير أمر الولد بدون الطّلاق [في الطُّهر الذي جامعها فيه]، كما إذا طلقها في زمان الحيض[٢]. ويتصور الطلاق بدون تتبير أمر الولد، كما إذا طلَّقها في الطُّهر الذي لم يجامعها فيه.

وهذا باطلٌ لما سبق أنّ ذوات الجِهات إنّما تتحقق إذا اجتمع فعلان لكل واحد منهما حقيقة مخصوصة بها دون الحقيقة الأخرىٰ، ولكلٍّ حقيقةٌ خاصة باعتبارها تقتضِي حكمًا، وليس هذا كذلك؛ لأنّ تطويل العِدّة حُكمه تحريم الطّلاق، وتتبير أمر الولد أيضًا حُكمه التحريم، حتىٰ يصح أن يُقال: حرم الطلاق لإفضائه إلىٰ تطويل العِدّة. ولا يصح أن يُقال: حرم الغصب لاشتماله علىٰ الصلاة. والمعنَى فيه: وهو أنّ هذه الصفات ـ كتأخير الصلاة في البيع، وكتطويل العدّة في الطلاق ـ، وصفٌ عَرَضي للطّلاق ينفكّ عنه، فهو أمرٌ عامٌ يشمل الطلاق وغيره، فوجوده في غيره إنما كان لكونه عامًّا وانفكاكه عن الطلاق كان باعتبار كونه عَرَضيًّا.

---

[١] في الأصل (تقدير)، والمثبت أشبه، وسيأتي علىٰ الصواب، ولكن الناسخ كتبها في ما سيأتي (تبتير)، وليس بشيء.

[٢] كذا في الأصل، وما بين [ ] زدته للإيضاح، فليُتأمّل.

ونظيره: الجِناية مع القتل، فإنّ القتل يتحقق من غير الجناية، كالقتل بالحق، والجناية تنفكّ عن القتل، بدليل الزِّنا. ولكنّ انفكاك القتل عنه إنما كان لكونه وصفًا عَرَضيًّا، وانفكاكه عن القتل إنما كان باعتبار كونه صفةً عامة، فلم يكن من قَبيل الجِهتين.

وفي بيع الدِّرهم بالدِّرهمين إنما لا يصح عندنا؛ لأنّ المماثلة شرط الصحة، ولم تُوجَد، فلا فَرق عندنا بين الانعقاد والصحة، وهما متلازمان، فيلزم من انتفاء شرط الصحة انتفاء الانعقاد. وعند أبي حنيفة ﵁: المُماثلة شرطُ الصحة، والفضل مانع، والانعقاد ينفكّ عن الصحة، فيصح البيع بأصله ويفسد بوصفه توفيرًا لمصلحة الأصل عليه، وإظهارَ أثرِ المَفسدة من كونه مُسْتَحِقّ النَّقض، حتىٰ قالوا: البيع ينقسم إلىٰ مُنعقِدٍ وباطل.

فالمُنعقد ينقسم إلىٰ المَوقوف وغير الموقوف.

فالموقوف، كاعتبار أحدِ الشِّقين إلىٰ أن يتصل به الثاني.

ثم غير الموقوف من المُنعقد ينقسم إلىٰ الصحيح وإلىٰ الفاسد.

والصحيح ينقسم إلىٰ النافذ، كتصرف المالك. وإلىٰ غير النافذ، كتصرف الفُضُولي.

والنافذ ينقسم إلىٰ الجائز واللَّازِم.

وعندنا: البيع ينقسم إلىٰ الصحيح والباطل. والصحيح والنافذ عبارتان عن مُعَبَّرٍ واحد.

ثم النافذ ينقسم إلىٰ الجائز واللازم.

فالجائز، كالبيع المُشتمِل علىٰ خِيار الشرط وخِيار الخُلْف أو خِيار الرَّد بالعَيْب. وربما نقول باعتبار أحد الشِّقَّين إلىٰ أن يتصل به الثاني.

وأما الطلاق في زمان الحيض، حَرامٌ **عندهم**؛ لأنّه زمان النُّفرة فيُقْدِمُ عليه من غير تفكّرٍ ونظرٍ في المصابرة علىٰ فراقها، ونفرته عنها في حالة الطهر تتبدَّل.

والطَّلاق في الطُّهر الذي جامعها فيه يُورِث النَّدم؛ لأنه زمان الملالة والسآمة، ثم بعد ذلك يتبدل الحال.

وكذلك الجمع بين الطّلقات الثلاث يَسدُّ باب التّدارُك، فيتندّم، والنّدم لا يختلف في الصور كلها، أما جهات الندم تختلف.

وعندنا: الأولىٰ أن لا يُقدِم علىٰ الطَّلاق، لقوله عليه السلام: «**تزوَّجوا ولا تُطَلِّقوا**»(١). ولأنه لا يَعْرَىٰ عن نوعِ مَفسدة وإن كانت يسيرة، فإذا كان الطَّلاق في الحيض يَنضم إلىٰ تلك المفسدة مفسدةٌ أخرىٰ، وهو تطويل العِدَّة، فتعظم المفسدة فيترقَّىٰ من درجة الكراهية إلىٰ درجة الحُرمة.

وكذلك الطَّلاق في الطُّهْر الذي جامعها فيه، انضمت إليه مفسدةُ الأصل، وهو مفسدة تتبير أمر الولد؛ فيترقَّىٰ إلىٰ رُتبة التحريم.

---

(١) بهذا اللفظ: رواه أبو نُعَيْم في «**تاريخ أصبهان**» (١/١٩٤)، وأبو بكر ابن ثابِت الخطيب في «**تاريخ بغداد**» (١٤/٩٣)، من حديث النَّزَّال بن سَبْرَة عن علي رضي الله عنه. وإسناده تالفٌ جِدًا، انظر: «**الموضوعات**» لابن الجوزي (٢/٢٧٧).
وله شاهدٌ من حديث أبي هُريرة، وأبي مُوسىٰ الأشعري رضي الله عنهما، ولا يَصِحّان، انظر: «**المعجم الأوسط**» للطَّبَراني (٧٨٤٨)، و«**العِلل**» لابن أبي حاتم (٤/٩٨ ـ ٩٩)، و«**العِلل**» للدّارَقُطْنِي (١١/٢٩).

يَبقَىٰ أنْ يُقال: فوجب أن لا يَنْفُذَ الطّلاق لاشتماله علىٰ المَفسدة. **قلنا:** ليس ذلك علىٰ الأصولي، فإن ذلك شأن الفقهاء، **بل علىٰ الأصولي بيان مراتب النَّهْي في القُوة والضَّعف.**

ثم إنّما يَنْفُذُ الطَّلاق لأنّ الطَّلاق يُبْتَنَىٰ علىٰ غلبة الوقوع وسرعة النفوذ، ولهذا يَكمُلُ مُبعَّضُه، ويُؤبَّدُ مُؤقَّته[١].

أو نقول: القَدْر الموجود من المفسدة رُبَّما يكون بحالٍ يَنتفِي التحريم، ولا حاجة إلىٰ الإلغاء؛ لأنّ ما ينتفي بالإلغاء أكثر مما ينتفي بالتحريم، فلا يلزم من التحريم الإلغاء.

أما الصَّلاة في الأوقات المَكروهة والمواضع المكروهة، كبَطن الوادِي(٢) وأعطان الإبل ومُرَاح الغَنَم(٣)، فالمَفسدة فيها مَوْهُومة، فيُكتَفَىٰ بالكراهة؛ لأنّ بذلك القَدْر تَنتَفِي المَفسدة؛ لأنّ المَفسدة مخافة السَّيْل، وذلك مَوْهُوم، وكذلك مَفسدة نَفار الإبل مَوهُومة، وفي الأوقات المكروهة أيضًا المفسدة مَوْهُومةٌ أو يَسيرة، لقوله ﷺ: «**إنّ الشمس تَطْلُعُ ومعها قَرْنُ**

---

[١] يعني أنه إذا طلق بعضها انسحب الطلاق عليها جميعًا؛ لأنه لا يتبعض، وإذا طلقها لساعة مثلًا، يقع الطلاق للأبد؛ لأنه لا يتقيد بوقت.

(٢) لعله ذكر هذا مُتابَعَةً لإمام الحرمين في «**النهاية**» (٢/٣٣٤)، والغزّالي في «**الوسيط**» (٢/٢٦٣)، وهذا مُتَعَقَّب عليهم فيه، انظر: «**شرح مشكل الوسيط**» لابن الصلاح (٢/١٧٣)، و«**المَجموع**» للنووي (٣/١٦٢)، و«**الهداية إلىٰ أوهام الكفاية**» للإسنوي (ص: ١١٢).

(٣) المُراح بضم الميم: المَأوَىٰ الذي تَبِيتُ فيه. ولا أعلم الصَّلاة عند أصحاب الشافعي تُكره في مُراح الغَنَم، نعم يشترطون لجواز الصلاة فيه أن لا يكون به شيءٌ من بولها وبعرها، انظر: «**الحاوي الكبير**» (٢/٢٦٩)، و«**المُهَذَّب**» للشيخ أبي إسحاق (١/٢١٦)، و«**المَجموع**» للنووي (٣/١٦٠ ـ ١٦١).

الشَّيطان»[1]، وهذه مَفسدةٌ يَسيرة لا تقتضِي التحريم والإلغاء، فيُكْتَفَىٰ بالكَرَاهَة.

وهذه مَسائلُ فقهيةٌ إنّما ذكرناها هاهنا لتَفْهَمَ مَراتِبَ النَّهي ومَراتِبَ المَفسدة في القَدْر والظُّهور والخَفاء.

(١) رواه مالك في «**الموطأ**» (٢١٩/١)، والنسائي (٥٥٩)، من حديث عبد الله الصُّنَابِحِي رضي الله عنه، بهذا اللفظ.

وأخرجه البخاري (٣٢٧٣)، ومسلم (٨٢٨)، من حديث ابن عُمر، ورواه مسلم (٨٣٢) من حديث عَمرو بن عَبَسَة، ولفظه فيهما ـ حديث ابن عُمر وعَمرو ـ: «**تَطْلُعُ بين قَرْنَي شيطان**».

الفنّ الثالث
في أركان الحُكم

وهي ثلاثة:

الأول: في الحاكم[١].

والثاني: في المحكوم عليه.

والثالث: في المحكوم فيه.

الركن الأول: في الحاكم

والحاكم هو الله تعالىٰ؛ لأنّ الله تعالىٰ هو المالك للعباد، وليس لغير المالك تَصرُّفٌ في المملوك بإلزامه أمرًا، والرَّسول ﷺ مخبر[٢]، فإنّ الله تعالىٰ قال: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤]، فكلُّ ما أخبر عنه يلزمنا الانقياد [له]، ولأنّه يُخبر عن أوامر الله تعالىٰ ومَناهيه، ويجب علىٰ العبد الانقياد للسَّيِّد[٣]؛ لأنّ الله تعالىٰ أوجب الانقياد له[٤] وطاعته، وكذلك يجب علىٰ الرَّعايا الانقياد لمولاهم[٥]، لقوله تعالىٰ: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ

---

[١] في الأصل (الحكم)، خطأ.

[٢] في الأصل (محمد)، وهو خطأ.

[٣] في الأصل (انقياد السيد)، المثبت أشبه.

[٤] في الأصل (انقياده)، والمثبت أشبه.

[٥] في الأصل (انقياد مولاهم)، والمثبت أشبه.

وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: ٥٩]، ويَجب علىٰ الزّوجة طاعةُ الزَّوج فإنّ الله تعالىٰ أوجب ذلك.

♦ فإن قيل: الواجب هو المَقول فيه: «إن فعلت أثبتُك، وإن تركت أُعاقِبُك»، وهذا يُتصوَّر من السلطان بالنِّسبة إلىٰ الرَّعية.

❊ قلنا: الواجب ما يُتَعَرَّضُ للعقاب بتركه في دار الآخرة، وذلك إنما يُتصوَّر من الله تعالىٰ. ومن السلطان يُتعرَّض للعقاب[١] في دار الدّنيا فافترقا، فإن أُطلِق اسمُ الواجب عليه وعُنِي به ما ذكرتم فلا مُشاحَّة في العبارة بعد تنقيح المعنىٰ.

الركن الثاني: المحكوم عليه

وشرطه أنْ يكون أهلًا للتكليف، فلا يصحّ تكليف الجماد والبهائم والصبي الذي لا يُميِّز[٢]؛ لأن معنىٰ التكليف الأمر بالانقياد، ومن لا يَفهم الأمر كيف يُقال له: «افهم».

وفي حقِّ المُميِّز والمَجنون ربَّما يُتصوّر الفَهم في بعض الأحوال، ولكن ليس لهما قَصْدٌ صحيح، معناه: أنه لا يَتثبت في فهمه، فإنه يَفهم أول الكلام ويتغير فهمه في الحال ولا يفهم تمام الكلام، ولا يُحقق ما هو المقصود من الكلام.

♦ فإن قيل: أليس عندكم تجب الزكاة علىٰ الصبي والمجنون، ويجب

[١] في الأصل (العقاب)، والمثبت أشبه.
[٢] في الأصل (يتميز)، والمثبت هو الصواب.

عليهما ضمان المُتلَفات بالإجماع ؟!

❊ **قلنا**: وجوب الزكاة ووجوب الضمان يُتلَقَّىٰ من خِطاب الإخبار لا مِن خطاب التكليف، وهو أهلٌ لخِطاب الإخبار.

♦ **فإن قيل**: وجب أن ينعقد فعله سببًا لوجوب القِصاص والحدّ؛ لأنّ نَصب الأسباب يُتلقَّىٰ من خطاب[١] الإخبار.

❊ **قلنا**: القتل سبب لوجوب القِصاص إذا كان عُدوانًا وفعل الصبي لا يُوصَف بكونه عُدوانًا حرامًا. والزِّنا سببٌ لوجوب الحدِّ؛ لأنه عبارة عن الوطء الحرام، وفعل المجنون لا يتصف بكونه حرامًا، وكذا فعل الصبي.

♦ **فإن قيل**: وجب أن ينتصب البيع الصادر منه سببًا لوجوب المِلك، كما قلتم بأن إتلافه ينتصب سببًا لوجوب الضَّمان؛ لأنّ كلَّ واحدٍ منهما يُتلقَّىٰ من خِطاب الإخبار.

❊ **قلنا**: المَنصوب سببًا يَنقسم: إلىٰ ما كان سببًا لفائدةٍ تعود إلىٰ غير المُباشِر للسبب، وإلىٰ ما يكون سببًا لفائدةٍ تعود إلىٰ المُباشِر.

مثال الأول: الإتلاف، فإنه سبب لوجوب الضَّمان، لدفع الضّرر عن المُتلَف عليه، ولهذا لو أُدِّيَ عن المُتلِف يتبرأ منه المُتلِف[٢]، والزكاة تَقرُب منه؛ لأنّ المَقصود من الزّكاة دفع حاجة الفقير، وذلك قد يحصل لا بفعلٍ من جِهة المالِك كما إذا أخذ السَّاعي بنفسه، أو أخذ الفقراء، ويقوم الولي

[١] في الأصل (خبار)، تحريف.

[٢] كذا ظهر لي، والأصل مشتبه.

مقام الصبي في الأداء، فيكون الصبي أهلًا حتىٰ ينعقد السبب وتحصل الفائدة من غير أدائه، فيكون مفيدًا. وانعقاد السببية تستدعي الفائدة، وهي متحققة.

وأما ما نصب سببًا لفائدة تعود إلىٰ المُباشِر، كنصب البيع سببًا للمِلك، والطَّلاق والنِّكاح، ومثل هذا التصرف يكون مصلحة، وقد يكون مفسدة، ولا بدَّ من وجود الفَهم والعقل في حقِّ المُباشِر حتىٰ تترجح جهة المصلحة علىٰ المفسدة، فلا جَرَم قلنا: لا يَصحُّ من الصَّبي.

♦ **فإن قيل**: العبد لو أتلف مال الغير يتعلق الأرْش برقبته، وهو من قَبيل خطاب الإخبار، فهلَّا قلتم: إنّ البهيمة إذا أتلفت يتعلق الأرْش برقبتها هو من قَبيل الإخبار.

❊ **قلنا**: الفرق ظاهر، وهو أنّ العبد أهل للمِلك؛ لأنّ الأهلية بالآدمية، وهو آدمي، ولهذا قيل: إنه يملك بالتمليك، ولهذا ما فَضَل من رقبته يُتبع به بعد العِتق. والبهيمة ليست لها أهلية التمليك، فإيجاب الضمان عليها لا يُفضِي إلىٰ الأداء لا حالًا ولا مآلًا.

والفرق الفقهي، هو أنّ العبد قد يستأنس بخدمة السيد ويُوطِّن قلبه علىٰ خدمته في جميع الأوقات ويكره مفارقته، فإذا علم أنّ بتقدير صدور الإتلاف منه تُباع رقبته ينزجر عن الجناية، فلا يُوجَد منه الإتلاف، بخلاف البهيمة، فإنّ هذا المعنىٰ غير مُتصوَّرٍ في حقِّها.

♦ **فإن قيل**: قال النبي ﷺ: «**مُرُوهم بالصَّلاة لسَبْع، واضربوهم علىٰ تركها لعشر**»[(١)].

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٩٥)، من حديث عبد الله بن عمرو، بنحوه. ورواه أبو داود (٤٩٤)،=

❊ **قلنا**: ليس هذا أمرًا للصبي، بل هو أمرٌ للوليِّ بأن يأمر الصبيَّ حتىٰ يحصلَ له التَّمَرُّن والتعوُّد في الصِّبا ويواظبَ علىٰ الصَّلاة بعد البلوغ، ولا يتكاسلَ في ذلك كَيْلا يتعوَّدَ تركَ الصلاة.



| ٨ | مسألة:

لا يجوز تكليف النّاسِي والغافل عمّا كُلِّف، وكذلك السَّكران، بل السَّكران أشدُّ حالًا من النائم؛ لأنّ النائم يَتَنَبَّه بالتَّنبِيه، ولا كذلك السَّكران.

والمعنىٰ فيه ما سبق؛ لأنّ التكليف مُقيّدٌ بالفَهم، ومن لا يَفهم لا يُقال له: «افهم». نعم، رُبَّما يكون أهلًا لخطاب الإخبار، كما سبق ذكره(١).

❖ **فإن قيل**: لو كان أهلًا لخطاب الإخبار، وهو مُباشرٌ للطلاق، لوجب أن لا ينعقد الطَّلاق سببًا للحُرمة في حقِّه؛ لأنّه لا يُميِّز بين المَصلحة والمَفسدة، كما لا يقع طلاق النائم، وكما لا ينعقد البيع الصّادر من الصَّبيِّ سببًا للتمليك.

❊ **قلنا**: أجاب عنه بعض أصحابنا وقال: إنما وقع الطلاق منه تغليظًا للأمر عليه[٢]، حتىٰ ينزجر ولا يقدر علىٰ شُرب الخمر.

وهذا غير مستقيم؛ لأنّ المقصود هو الانزجار الحاصل بالحدِّ المشروع

= والترمذي (٤٠٧)، من حديث سبرة عن أبيه عن جده. قال الترمذي: «حديث حسن».

(١) في المسألة السابقة.

[٢] في الأصل (عليه للأمر)، والمثبت أشبه عندي.

زاجرًا؛ لأنه لو لم يكن الحدُّ يُكتفَىٰ به زاجرًا انضم إليه عقوبة أخرىٰ، ولهذا لو لم يكن للسكران زوجة يُكتفَىٰ بالحدِّ في حقِّه زاجرًا، وليس المُعتبر التغليظ بأبلغ الطُّرُق، بل المُعتبر القَدْر الحاصل بالحدّ المُرتب عليه، كما في سائر الجنايات مع العقوبات.

بل الأولىٰ أن نقول: فيه قولان للشافعي ﷺ، والصحيح تنزيله علىٰ حالين: إنْ طَلَّق زوجته في بُدُوِّ السُّكر عند ظُهور مَبادئ الطَّرَب والنشاط، وهو يُميِّز الضَّرر من النَّفع، يقع، وإنْ كان في آخره، بحيث لا يُميِّز بين السماء والأرض، لا يقع في هذه الصورة.

♦ **فإن قيل:** قال الله تعالىٰ: ﴿لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣]، وهذا خطاب مع السكران.

❊ **قلنا:** معناه: لا تَقرَبوا الصلاة؛ لأنه لا فائدة فيها، وكان هذا خطابًا مع الصّاحِي، كقول القائل: «لا تُصَلِّ وأنتَ مُحْدِثٌ»، معناه: أنّه لا فائدة في هذه الصلاة، ويتعيَّن حمله عليه، كيلا يلزم منه مخالفةُ دليل العقل.

الركن الثالث: المحكوم فيه

وهو فعل المكلف، وله شروط:

❊ **الأول:** أنْ يكون بحيث يُمكن حُدُوثه، فما لا يُمكن حدوثه لا خِطاب فيه، كقلب الأعيان والجمع بين السَّواد والبَياض.

❊ **الثاني:** أنْ يكون قولًا له(١) ـ يعني الأمر ـ؛ لأنه لا يُؤمر الإنسان

(١) يعني: أن يكون الخِطاب مُتعلقًا بفعل المُكَلَّف نفسه متوجهًا إليه، ويحتمل أن يكون الصواب=

بفعل الإنسان، وإنما يُؤمر بفعل نفسه.

* **الثالث**: أنْ يكون معلومًا للمُكلَّف؛ لأنَّ ما لا يكون معلومًا له لا يُمكنه الامتثال، فلا بدَّ وأن يكون معلومًا أو في حكم المعلوم.

واحترزنا بقولنا: «أو في حكم المعلوم [للمأمور] به» عن الكافر، فإنّه مأمورٌ بالإيمان بالله تعالىٰ مع أنه لا يَعلم الأمر، ولكن هو قريب من الحصول؛ لأنّ النبي ﷺ إذا تحدَّىٰ بالنُّبوة أخبرَ أنّ من آمن يتعرَّض للثواب ومن كفر يتعرّض للعِقاب، فتتحرك داعيةُ النَّظر في حقِّه، والعقل حينئذٍ عَتِيد[1]، فعند ذلك تُستعمل الآلة ـ وهي العقل ـ، فتحصل المعرفة في الحال، [و]ذلك كالحاصل.



٩ | مسألة:

صار صائرون إلىٰ أنّ التكليف بالمُحال جائزٌ عقلًا، كالجمع بين السّواد والبياض وقَلْب الأعيان وغير ذلك.

وصار صائرون إلىٰ أنه غير جائز عقلًا.

= (فعلًا)، وهو الأشبه عندي، فإن كلمة (الفعل) تُحَرَّفُ كثيرًا إلىٰ (القول)، لقرب الرَّسم. وعبارة الغزّالي رحمة الله عليه: «جواز كونه مُكتسبًا للعبد حاصلًا باختياره»، «**المستصفىٰ**» (٢٣٥/١).

[١] كتب الناسخ فوقها للتفسير «حاضر».

[و]لازم مذهب الأشعري رضي الله عنه أنه جائزٌ عقلًا، وهو واقع أيضًا لوجهين(١):

أحدهما: أنه صار إلىٰ أنّ الاستطاعة مع الفعل جائزة[٢]؛ لأنه مأمورٌ بالصلاة قبل الشروع فيها، وهو غيرُ قادرٍ عليها قبل الإتيان بها.

الوجه الثاني: صار إلىٰ أنّ الأفعال مخلوقةٌ لله تعالىٰ، فيكون مُكلَّفًا بفعل الغَير، والقدرة القائمة بالغير لا تجعل غيره قادرًا.

ونحن نتمسك بقوله تعالىٰ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، أخبر أنَّ ما لا يندرج تحت وُسْع الآدمي لا يُكلَّف به الآدمي.

والاعتراض علىٰ وجه التمسك بالآية من وجوه:

* **الوجه الأول**: أنّ هذا إثبات العقليات بالظواهر، وإثبات ذلك يستدعي دليلًا قطعيًّا، والظاهر لا يدل عليه قطعًا ولا يصلح دليلًا؛ لأنه تتطرق إليه الاحتمالات، فيصلح دليلًا في الشرعيات.

* **الثاني**: تُعارَض هذه الآية بقوله تعالىٰ: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ولو كان محالًا لما حَسُن السؤال؛ لأنه ممتنعٌ لذاته.

---

(١) قارن بما في «**المستصفىٰ**» (١/٢٣٦). وانظر في تحرير مذهب الأشعري ومن وافقه: «**اللُّمع**» للأشعري (ص: ٥٨ ـ ٧٢)، و«**المجرد**» لابن فورك (ص: ١١١، ٣٣٤)، و«**رسالة إلىٰ أهل الثغر**» (ص: ١٤٨)، و«**التمهيد**» للقاضي أبي بكر (ص: ٣٩٣)، و«**الإرشاد**» (ص: ٢٠٣)، و«**البرهان**» للجُوَيْني (١/١٠٢)، و«**الغنية**» لأبي القاسم الأنصاري (٢/٩٠١)، و«**المختصر**» لابن طلحة اليابُرِي (ص: ٢٣١)، و«**المتوسط**» لابن العربي (ص: ٢٨٩).

[٢] في الأصل (مع العقل جائز)، والمثبت أشبه.




ثم دليل الإمكان: [أنّه] لو امتنع لا يخلو إمّا أن يكون لامتناع الصِّيغة، أو لقُبحٍ فيه، أو لعدم تَصوُّر ذلك قائمًا بذات الآمر؟!

الأول باطل؛ لأنه يمكن أن يُقال: اجمع بين السَّواد والبياض، فلا استحالة في الإتيان بالصِّيغة.

ولا نقول بالقُبح والحُسن.

ولا يستحيل أن يقوم بذات السيد طلبُ الخِياطة من عبده في داره، وحِفظ دابّته علىٰ باب داره، دلَّ أنه ليس بمحال.

الجواب نقول:

قولهم: «إنّ الظاهر لا يصلح لإثبات العقليات»، ليس كذلك، ولهذا أثبتوا الرُّؤية وإمكانها، بقول موسىٰ عليه السلام: ﴿أَرِنِيٓ﴾ [الأعراف: ١٤٣]. وأثبتوا نَفْي الرُّؤية بقوله تعالىٰ: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣].

والمعنىٰ فيه: أنّ الظاهر يدلّ علىٰ التصور ظاهرًا، ولا تَبقَىٰ دَعوَىٰ القَطع للخصم؛ لأنه لعدم التصور لا يُتصوّر نفي الشيء قَطعًا مع دلالة الدَّليل ظاهرًا علىٰ ثبوته ووجوده.

وأما الآية، قلنا: المُراد منها ما يشقُّ علىٰ الآدمي ممّا كُلِّف به الأمم الماضية من قتل النفس والخروج من الدِّيار. ووجب أن تُحمل عليه جمعًا بين الآيتين، يعني: علىٰ فعل الشاق.

ثم إذا امتنع التكليف بالفعل الشاقّ، فَلَأن يمتنع بالفعل المُحال كان ذلك أولىٰ.

والدليل عليه: هو أنّ عند الأشعري كلَّ ما يُكلَّف به العبد غيرُ مقدورٍ له، لِمَا بيَّنا أنّ الاستطاعة مع الفعل، أو هو مكلف بفعل الغير، فلا يكون هذا السؤال مُفيدًا، أو هو سؤالُ امتناعِ التكليف بما لا طاقة له به، وقد كُلِّف به.

فإن قالوا: إنّ الله تعالىٰ أخبر النبي ﷺ أنّ أبا جهل لا يُؤمِن. ثم أمره بأنْ يأمره بالإيمان وتصديق الرسول بما جاء به، ومما جاء به: أن لا يُصدِّق الرّسول، فكان مأمورًا بأن يُصدِّق وبأن لا يُصدِّق، وهو مُحال.

قلنا: الإيمان مقدورٌ عليه، والله تعالىٰ يعلم أنه مقدورٌ[1] عليه، ضرورة أنه يعلم الشيء علىٰ ما هو به، فإذا علم أنه لا يَقع لا يخرج عن أن يكون مقدورًا عليه.

ونظيره: أنّ الله تعالىٰ يعلم أنّ القيامة تقع، ويمكن وقوعها في كل حالةٍ تُفرَض، ويَعلم أنّها لا تقع في الحال، فعِلمه بالوقوع مُتصوَّر، ويَعلم أنها لا تقع في الحال، ولا منافاة بينهما. وكذا الإيمان من أبي جهل مقدورٌ عليه، و[الامتناع] منه أيضًا مقدور عليه، كما في حقِّ غيره، إلا أنه لم يُوجَد في حقِّه، ولا يخرج عن كونه مَقدورًا، وشرط التكليف القدرة.

قولهم: «لا يخلو إما أن يَمتَنِع لذاته أو لإفضائه إلىٰ القُبح». قلنا: إنما يمتنع لأنه يستحيل قيام حقيقته بذات الآمر؛ لأنّ الجمع بين السواد والبياض لا حقيقة له، وما لا حقيقة له لا يُتصوّر قيام طَلَبه بذات الآمر ـ أي الطالب ـ، بخلاف إيمان أبي جهل؛ لأنّ الإيمان له حقيقةٌ في ذاته؛ فيُتصوّر بذات الباري تعالىٰ حقيقته، والمُحال لا حقيقة له، فلا يقوم بذات الطالب حقيقةُ شيءٍ لا حقيقةَ له، والله أعلم.

---

[1] في الأصل (مقدورًا)، والمثبت أسد.

١٠ | مسألة:

صار صائرون إلىٰ أنه لا تكليف في حقِّ المُكْرَه عقلًا، كما بَيَّنا في حقِّ النّاسِي والمُخطئ.

والمختار عندنا أنّه يجوزُ تكليفُ المُكْره عقلًا، وهو واقعٌ سمعًا.

أما الجواز العقلي، فنقول: التكليف يستدعي القدرة والفهم، والمُكْره فاهم؛ لأنّه عاقل، وآلة الفَهم هي العقل. وهو قادرٌ علىٰ الإتيان بالفعل المأمور به؛ لأنّ القدرة تتحقق بالحَيَوانيّة؛ لأنّ الحيوان عبارةٌ عن جسم حَسّاس متحرك بالإرادة، فالحيوانية دليلُ القُدرة، وإنما يكون عاجزًا باعتبار القتل الحِسِّي أو آفة تحلّ بأعضائه كالشلل والارتعاش وغير ذلك، والإكراه لا يُوجِب حُلولَ آفةٍ بأعضائه، فيبقَىٰ قادرًا بعد الإكراه.

أمّا بيان الوقوع السمعي، اختلاف أحكام الشرع في حقِّه، فإنه لو أكره علىٰ إتلاف الملك يجب عليه إتلاف المال، ولو أكره علىٰ شُرب الخمر يُباح له شُرب الخمر، ولو أكره علىٰ كلمة الكفر يجوز له التلفظ بكلمة الكفر مع إضمار الإسلام، ولو أُكره علىٰ القتل وأتىٰ به يأثم، فهو أهلُ الحرمة والإيجاب.

❖ **فإن قيل**: نُسلِّم أنه قادر، والحيوانية دليل القدرة، ولكن لِمَ قلتم: إنه لم يُوجَد مانع؟! ولم قلتم: إنّ المانع محصورٌ فيما ذكرتم؟! بل الإكراه من جُملة الموانع؛ لأنّ الإكراه يُدهِشه ويَسْلُب عنه الاختيار، حتىٰ يَتخطَّىٰ النّار عند الإكراه ولا يُبالي به؛ لأنّ حب الروح يحمله علىٰ ذلك بحيث لا يجد إلىٰ تركه سبيلًا. ومن لم يكن قادرًا علىٰ الامتناع لا يكون قادرًا علىٰ الإيجاد، إذ معنىٰ القدرة: أنه بحالٍ لو أراد الفعل يمكنه ذلك، ولو أراد الامتناع يتيسر له

ذلك. ولا يأثم بالقتل، بل يأثم بإيثار روحِ غيره علىٰ روحه[١].

الجواب نقول: دليل القدرة ما ذكرناه، وهو الحيوانية. والإكراه لا يُعدِم[٢] حكم الدليل قطعًا، بل يبقَىٰ احتمال القدرة، وهو أنْ يَنقاد للسيف ولا يُبالي بالقتل، فالاحتمال قائم، وعند قيام الدّليل يُكتفَىٰ باحتمال الحِكمة. بخلاف الشلل والقتل الحسي، فإنه مُعدِمٌ الحكمة قطعًا، فلا يَعمل الدليل عمله.

نعم، إذا أُكره علىٰ الصلاة، وداعيته تنبعث بالإكراه، فلا يكون مطيعًا عند الإتيان بالصلاة متقربًا؛ لأنه ما انبعثت داعيته لتوجّه الأمر نحوه.

وكذلك إذا أُكره علىٰ الإسلام ـ وقد عرف الله تعالىٰ قبل ذلك ـ يكون مُطيعًا مُنقادًا؛ لأنه ما أسند تحرك الدّاعية إلىٰ الإكراه، والدليل عليه: أنه يأثم.

وقولكم: «آثر روح غيره علىٰ روح نفسه». قلنا: الإثم يستدعي سببًا صادرًا من جهته، لقوله تعالىٰ: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [غافر: ١٧]. ولا فِعل من جهته سِوىٰ القَتل. وما ذكرتم حِكمةُ التأثيم، معناه: أنه أثم بالقتل؛ لأنه آثر روح غيره علىٰ روح نفسه.



[١] كذا في الأصل، وسيتكرر، والجادة: (آثر روحه علىٰ روح غيره).

[٢] في الأصل (يقدم)، والمثبت أشبه.

١١ | مسألة:

الكفار مُخاطَبون بفروع الإسلام عند أصحاب الشافعي رضي الله عنه.

وعندهم(١): غير مُخاطَبين بذلك.

فعند الشافعي رضي الله عنه: الكافر مأمورٌ بالصلاة حالة الكفر، ولكن شرطُ الصحة الإسلام، كما أنَّ المُحْدِث مأمورٌ بالصلاة، ولكن إنّما تصح الصّلاة عند الطَّهارة.

وحُجَّة الشافعي رضي الله عنه: قوله تعالىٰ: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ﴾ [المدثر: ٤٢ ـ ٤٤]، الله تعالىٰ أخبر أنّه يَلحقهم العذاب بسبب ترك الصلاة.

♦ **فإن قيل**: الاعتراض علىٰ وجه التمسك بالآية من وجوه:

❊ **الأول** نقول: الله تعالىٰ أخبر عن قولهم، فإنهم اعتقدوا أنّ العذاب يلحقهم بترك الصلاة، ولا حجة في قولهم وإخبارهم عن اعتقادهم.

---

(١) يعني أصحاب أبي حنيفة رحمه الله، وهذا قول جماعةٍ من السَّمَرْقَندِيين منهم، وأما العراقيون، فعلىٰ قول أصحاب الشافعي، كما في «**الفصول في الأصول**» لأبي بكر الرازي (١٥٨/٢)، وغيره، وانظر: «**المُجزِي في أصول الفقه**» لأبي طالب الهاروني البَطحانِي (١٢٧/١).
قال علاء الدين السَّمَرْقَنْدِي: «قال بعض مشايخ ديارنا: إنهم غير مخاطبين أصلًا، لا بالعبادات ولا بالمحرّمات، إلا ما قام دليل شرعي عليه تنصيصًا أو استُثني في عُهود أهل الذمة، كما في حُرْمة الرّبا ووجوب الحدود والقِصاص وغيرها»، «**ميزان الأصول**» (ص: ١٩٤).
وقال السَّرَخْسِي بعد تحرير النقل كما تقدم: «جواب هذه المسألة غير محفوظ من المتقدمين من أصحابنا رحمهم الله نصًا، ولكن مسائلهم تدلُّ علىٰ ذلك»، «**أصول السرخسي**» (٧٥/١).

* **الثاني** نقول: الله تعالىٰ رَبَط العِقاب بالمَجموع، حتىٰ قال تعالىٰ: ﴿وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ ٱلْخَآئِضِينَ ۝٤٥ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [المدثر: ٤٥ ـ ٤٦]، ولا يلزم من استحقاق العذاب بالمجموع استحقاق العذاب بالآحاد، كالسَّكَنْجَبين(١)، فإنه مُركَّب من الخلِّ والسُّكر، فما يترتب علىٰ المجموع لا يترتب علىٰ الآحاد، وكذلك أجزأ المُقتضِي، فإنَّ الحكم يثبت بالمَجموع ولا يثبت بالآحاد.

* **الثالث** قالوا: قوله تعالىٰ: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ﴾ [المدثر: ٤٢]، أي من المؤمنين، قال ﷺ: «**نُهيت عن قَتل المصلين**»(٢)، أي: المؤمنين.

ووجه المجاز: أنّ الصلاة أثرُ الإيمان، فكنىٰ بالأثر عن المُؤثِّر.

ودليل التأويل: أنّ الوجوب لا يُراد لعينه، وإنما يراد لفائدة، وهي الأداء، ولا تصح منه الصلاة حالةَ الكفر، ولا يلزمه القضاء بعد الإسلام، فلم يكن الوجوب مُفيدًا.

* **الرابع** قالوا: معنىٰ قولهم: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ﴾ [المدثر: ٤٢]، أي: بالكفر أخرجنا أنفسنا من أن نُدرك قُبح ترك الصلاة. وهذا نوع من التأويل، ودليل التأويل ما ذكرناه، وهو[٣] أنه لا فائدة في الوجوب.

* **الجواب نقول**: الله تعالىٰ ذكر ذلك في معرض التخويف والتحذير،

---

(١) شراب معروف.

(٢) رواه أبو داود (٤٩٢٨)، ومحمد بن نصر المَرْوَزِي في «**تعظيم قَدْر الصلاة**» (٩٦١)، من حديث أبي هريرة. ولا يصح، انظر: «**العلل**» للدارقطني (١١/٢٣٠). وله شواهد تقصاها محمد بن نصر في «**تعظيم قَدْر الصلاة**» (ص: ٥٧٨ ـ ٥٨٣).

[٣] في الأصل (وهي)، والمثبت أشبه.

وأنهم في الآخرة عند الدّخول في النار يتلفظون بذلك، ووَعْدُ الله تعالىٰ حقٌّ وصِدق، وإنما يحصل التخويف والتحذير بتقدير أن يكون قولهم صدقًا.

قولهم: «إنّ العقاب يستحق بالمجموع». قلنا: ليس كذلك؛ لأنّ التكذيب بيوم الدين مُوجِب للعِقاب علىٰ الانفراد، دلَّ أنه لا يُعتبر الاجتماع في استحقاق العقاب.

قولهم: «إنّ المراد من المصلين، أي: المؤمنين». قلنا: هذا نوع تأويل، ولا بدَّ له من دليل.

قولهم: «إنه لا فائدة في الوجوب»، لا نُسلِّم، بل المقصود من إيجاب الصلاة والزكاة تضعيف العقاب حتىٰ يكون خوفُ عِظَم العِقاب زاجرًا له عن ذلك، وهذا كالمُحدِث، فإنه مأمورٌ بالصلاة، بتقديم الغسل، وهو مفيد؛ لأنه إذا علم أنه يلحقه العذاب بسبب ترك الصلاة، وبترك الوضوء، يحصل به التحريض علىٰ نعت الكمال، كذا هاهنا، ولهذا لا يُسوَّىٰ بين كافرٍ قتل الأنبياء والصحابة، وبالغ في قتل الأنبياء وسفك الدماء، وبين الرَّهابين الذين أعرضوا عن الدنيا وسكنوا الغار.

قولهم: «إنّ المراد منه إخراج نفسه بالكفر من أن يُدرِك قُبح الصلاة». قلنا: هذا أيضًا نوع تأويل، وقد أعرضنا عنه.

الفن الرابع
في بيان السبب وكيفية استعماله

ويَشتمِل ذلك على أربعة فصول:

الأول
في بيان حقيقة السبب

اعلم أنّ أحكام الله تعالىٰ غَيْبٌ عنَّا، فلا بدَّ من قضية الأسباب لتعريف الأحكام، وقد يكون ذلك معقولًا، أو محسوسًا، أو أمرًا شرعيًّا، كقولنا: «قتل عَمْد عُدوان»، فالعَمْدِيَّة قضية شرعية، وما هذا حاله لا بدَّ وأن يُعلم أنّ تحريم القتل مُقدَّم علىٰ شرعية القِصاص؛ لأنَّ شرط العلة أنْ تتقدم علىٰ المَعلول.

ثم العلة قد يُدرك وجه مناسبتها بالعقل، وقد لا يُدرك، فيكون بعيدًا، ولكن لا تَعرَىٰ عن حِكمة، كقوله تعالىٰ: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، وكقوله عليه السلام: «**صُومُوا لرؤيته**»[١]، فإنَّ «اللَّام» للتعليل، وفائدة التعليل معرفة تَكَرُّر الحكم عند تَكَرُّر العِلّة، وقد تكون العلة معقولة تُعرف بالاستنباط، كالمناسبة وغيرها.

(١) رواه البخاري (١٩٠٩)، ومسلم (١٠٨١)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، والأحاديث في هذا كثيرة.

ثم اختلفوا في معنىٰ السبب:

قال بعضهم ـ وهو المُصطَلَحُ عليه في زماننا ـ: هو الوصف المَصْلَحِي الذي اقترن به الحكم في محلِّ الإجماع، فإذا وُجِد مثله في الفرع بحيث لو جرَّدنا النَّظر إليه مع قطع النظر عن الموانع والشروط نعرف الحكم به. وينبغي أن يكون كذلك؛ لأنَّ الحكم في محلِّ النصّ ثابت بالنص، وفي محل الإجماع ثابت بالإجماع، والإجماع في التعريف أقوىٰ من المعنىٰ المستنبط.

وعند ذلك معنىٰ التقييد بالقياس: أنكم إذا عَثرتم علىٰ وصفٍ مَصْلَحِي في الأصل، ووُجِد مثله في الفرع فاعرفوا أنه يُعرف الحكم في الفرع بتقدير تجريد النَّظر إليه، كما سبق.

والاصطلاح الثاني: هو أنَّ السبب ما يكون مُعرِّفًا لحكم الفرع، وهو الذي تحصل به المصلحة. فعند ذلك لا بدَّ من ضمِّ الشرط إليه، وخلوِّه من الموانع، حتىٰ تحصل المعرفة.

والاصطلاح الأول ألْيَق، بدليل الإجمال والتفصيل:

أمّا الإجمال، هو أنَّ المنقول من السلف أنهم قالوا: يجوز تقديم الحكم علىٰ الشرط، ولا يجوز تقديمه علىٰ السبب، حتىٰ قالوا: إذا أدَّىٰ الكفارة بعد الجُرح وقبل زُهوق الروح يجوز، ولو أدَّىٰ الزّكاة قبل حَوَلان الحَول يجوز، ولو أدَّىٰ عند انتقاصِ حَبَّةٍ لا يَجوز، دلَّ علىٰ أنَّ حقيقة الشرط مغايرةٌ لحقيقة السبب.

وأمّا التفصيل، هو أنَّ مناسبة الشرط مغايرة لمناسبة السبب؛ لأنَّ الشرط

يُعتبر لدفع مفسدةٍ معارِضة لمصلحة المُقتضِي أو لجلب مصلحةٍ مُغايرةٍ لمصلحة المُقتضِي، كاستقبال القبلة في باب الصلاة. ونظير الأول: اعتبار المماثلة في باب الربا، لدفع المنازعة.

ولأنّ السبب ما يشتمل علىٰ مصلحةٍ مخصوصة في ضمن المقتضِي. والوصف المضموم إلىٰ الموصوف سببًا إما أن يكون الضَّم مُؤثِّرًا في إيجاد المصلحة المخصوصة التي[١] أُثبت الحكم رعايةً لها، كما نقول في ملك المال، فإنّ المال المملوك لشخص علىٰ وجه يتمكن من التصرف فيه نعمةٌ في حقِّه، والنعمة تستدعي الشكر، والزكاةُ تصلح أن تكون شكرًا.

أو يكون مؤثرًا فيه بالتكميل[٢]؛ كقولنا: [مِلكٌ مقرونٌ بالنَّماء][٣]، فإنه إذا كمل النِّصاب واقترن به النَّماء كان ذلك أبلغ في كمال [النِّعمة]، فيكون أدعَىٰ إلىٰ الشُّكر.

أما الشرط الذي اعتُبِر لدفع المفسدة، كالحول مثلًا، لا يُؤثِّر في إيجاد النِّعمة ولا في تكميلها، فضَمُّ ذلك إلىٰ المُقتضِي لا يُوجِد مصلحةً ولا يُكمِّل مصلحة، فوجب أن يُعتَقَد أنّه غيرُ داخلٍ في المُقتضِي.



[١] في الأصل (الذي).

[٢] في الأصل (بالتكمل)، والمثبت أشبه.

[٣] ما بين [ ]، مطموس في الأصل، ولعله ما قدّرته.




الفصل الثاني
في وصف السبب بالصِّحة والبُطلان

والصحة تُطلق في العبادات والمُعاملات.

أما في العبادات، اختلفوا فيها:

فمنهم من قال ـ أعني المتكلمين ـ: إنّ الصحيح ما يكون موافقًا للأمر، أجزأ أو لم يُجزئ، حتىٰ قالوا: إنّ المصلي إذا صلَّىٰ علىٰ ظنّ أنه مُتطهِّر، فلم يكن متطهرًا، فصلاته صحيحة، وإن لم يكن متطهرًا.

وقال الفقهاء: الصِّحة عبارةٌ عن الإجزاء وحصول براءة الذِّمة، فإذا صلَّىٰ علىٰ ظنّ أنه مُتطهِّر، فلم يكن متطهرًا، فصلاته باطلة؛ لأنّ القضاء واجب والإجزاءَ غيرُ حاصل.

والصحة في المعاملات، اعتقد أصحاب الشافعي رضي الله عنهم أنّ معنىٰ الصحة في البيع: ثبوت المِلك، وفي النِّكاح ثبوت الحِلّ. وأصحاب أبي حنيفة رضي الله عنهم فرَّقوا بين الصحيح والنافذ كما سبق.

والمختار: أنّ الصِّحة عبارة عن ثبوت الحكم المخصوص بذلك التصرف، سواء كان في المعاملات أو في العبادات.

ووجب أن يكون كذلك دفعًا للاشتراك والتجوز، فيكون موضوعًا بإزاء القَدْر المُشترَك بين الكلِّ، وهو ثبوت الحكم المُختصّ، وهو أولىٰ؛ لأنّ

الباطل ضدُّ الصحيح، والباطلُ هو العَرِيُّ عن الفائدة المطلوبة في ذلك التصرف، وهي الفائدة الأصلية، ولهذا قال تعالىٰ: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا﴾ [آل عمران: ١٩١] أي: عَرِيًّا عن الفائدة.

وإذا صلَّىٰ علىٰ ظنّ أنه مُتطهِّر، فنقول: ظَنَنّا أنها صحيحةٌ مُفيدةٌ، فإذا تبيَّن انتفاء الطَّهارة تَبَيَّنَّا أنّها كانت غير صحيحة.




الفصل الثالث
في بيان القضاء والأداء والإعادة

فالأداء: ما يَقع في الوقت من غير خَلل.

والإعادة: ما يَقع في الوقت مع تَطَرُّق خَلَلٍ إلىٰ المؤَدَّىٰ قبله في الوقت.

والقضاء: ما يُؤدَّىٰ خارج الوقت.

فإذا وجب عليه الصلاة وتكاسل في الأداء حتىٰ خرج الوقت يُسمَّىٰ المُؤدَّىٰ في غيرِ الوقت قضاءً حقيقة.

وأما القضاء في حقِّ المسافر والمريض، فهو نوع مجاز؛ لأنّ الأصل غير واجبٍ عليه.

وأما القضاء في حقِّ الحائض في الصوم، أبعد عن الحقيقة؛ لأنّ الصوم عليها حرام، فإطلاق اسم القضاء عليه يكون مجازًا.

هكذا نقله الأصحاب.

والمختار أنّ الكلّ قضاءٌ حقيقةً، وعند ذلك: ما وُجِد سبب الأداء وانتفىٰ الوجوب لمانع، كما في حقِّ الحائض، أو لم يَبْقَ، كما في حقِّ المُتكاسل به بعد خروج الوقت إذا أتىٰ [به] = يكون قضاءً؛ لأنه يشتمل علىٰ المصلحة التي في ضمن المُقتضَىٰ مع نوعِ قصور، فيكون القضاء في هذه المواضع خَلَفًا عن الأداء بهذا التفسير.

واسم القضاء يُطلق في المواضع كلِّها بإزاءِ ما ذكرناه، دفعًا للاشتراك، والتّجوُّز موضوعٌ بإزاء المُشترَك بين الكلّ.

وقولهم: «إن الصوم حرام في حق الحائض[١]»، قلنا: السبب شهود الشهر[٢] مع العقل، وقد تحقق في حقِّها، وحرمة الصوم لا تَمنع انعقاد السبب، كما في حقِّ المغمَىٰ عليه، فإنّ هناك يستحيل منه الفعل بوصف كونه قُرْبةً قَطعًا، وهاهنا مُتصوَّر عقلًا، لكن هو مُحَرَّمٌ شرعًا، فأولىٰ أن يَنعقد سببًا في حقِّها.

وقال الكَرْخِي: إنّ ذلك في حق المسافر بعد الإقامة لا يُسمَّىٰ قضاءً بل أداءً؛ لأنّ الله تعالىٰ قال: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، وهذا أمر بالأداء بعد الإقامة.

ونحن نقول: هذا غير صحيح؛ لأنّ قوله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ﴾، معناه: فليُفطِر، ولكن لم يذكر الإفطار لاشتهاره، كقوله تعالىٰ: ﴿فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ﴾ [البقرة: ٦٠]، معناه: فضرب فانفجرت، والدليل عليه: أنّ المسافر لو أتىٰ بالصوم يصح.

فإن قال: إنه يقع. قلنا: هذا غير صحيح؛ لأنه لا يلزمه فيه التعجيل، ولو كان تعجيلًا لاعتُبِرت نية التعجيل، كما في حقِّ الزكاة، ولو أدَّىٰ خارج الوقت يلزمه فيه القضاء، دلَّ أنّه قضاء حقيقة.

وأمّا الزكاة، وإن قلنا: إنها واجبةٌ علىٰ الفَوْر، لكن ليس لها وقت معين من جهة تنصيص الشارع كوقت الصلاة وزمان الصوم؛ لأنه يشتمل علىٰ زيادة

---

[١] في الأصل (القضاء)، تحريف.

[٢] في الأصل (الشهود)، والمثبت أشبه، ويحتمل: (شهادة الشهود).

مصلحة، حتىٰ قال ﷺ: «**مَن أفطر يومًا من رمضان لم يَقضه ولو صام الدَّهر كله**»[(١)]، وقال ﷺ: «**هو شهرٌ أوّله رحمة وأوسطه مغفرة وآخره عِتقٌ من النار**»[(٢)]، فالصوم فيه يشتمل علىٰ مزيد مصلحة، وإذا قَضَىٰ في شوّال يكون مشتملًا علىٰ مصلحة قاصرة. وكذلك الصلاة، بخلاف الزكاة، فإنّ وجوبها علىٰ الفَوْر عُرِف بقرنيةٍ، وهي أنّ الزكاة وجبت لدفع حاجة الفقراء، وحاجتهم مُنَجَّزة، فيكون الوجوب مُنجَّزًا، فإذا أخّر أثِم بذلك، ولكن لو أدَّىٰ في أيِّ وقتٍ كان تندفع بها حاجة الفقراء حسب اندفاعها بالتنجيز، ولا يكون أداءها[٣] بعد حَوَلان الحَوْل بمدةٍ قضاءً؛ لأنّ الحكمة التي أُثْبِتَ الوجوب لأجلها، كما حصلت في ضمن الأداء علىٰ الفور تحصل في ضمن الأداء متراخيًا.

وأمَّا قضاءُ الصَّوم، إن كان الإفطار بناءً علىٰ التكاسل والتعمُّد في الترك، يلزمه علىٰ الفَوْر تحاملًا عليه لكونه جانيًا، لا لأنّ الفَوْر وَقَع وقتًا مُعيَّنًا. ولهذا قلنا: إذا أدَّىٰ في غير الشهر لا تحصل تلك الحكمة علىٰ وِزان حصولها عند الأداء في الوقت، وإذا أخَّر القضاء تحصل الحكمة علىٰ وِزان حصولها عند الأداء علىٰ نَعْت الفَوْر، إذ لم تكن الحِكمة حاصلةً، لا جُناح لهذا القضاء بتقدير الترك إلىٰ قضاءٍ آخر، ولا يُحتاج، دلَّ أنّ الأمر كما ذكرناه، فليُفْهَم ذلك، والله أعلم.

---

(١) علقه البخاري (٣/٣٢)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، ووصله أبو داود (٢٣٩٦)، والترمذي (٧٢٣)، وابن ماجه (١٦٧٢). وتكلم الناس في إسناده. انظر: «**العلل الكبير**» للترمذي (ص: ١١٦)، و«**الصحيح**» لابن خزيمة (٢/٩٥٤)، و«**العلل**» للدارقطني (٨/٢٦٦).

(٢) رواه ابن خزيمة في «**الصحيح**» (١٨٨٧)، من حديث سلمان الفارسي، ولكنه قال: «إن صح». وقال الحافظ ضياء الدين المقدسي: «هو من رواية علي بن زيد بن جدعان، وقد تكلم فيه جماعةٌ من العلماء»، «**السنن والأحكام**» (٣/٤٠١).

[٣] في الأصل (أداء).

الفصل الرابع
في بيان الرُّخصة والعَزيمة

والعزيمة: عبارة عمّا يجب على المُكلَّف ابتداءً من غير مخالفةِ دليلِ الشرع، كوجوب الصلاة والصوم وغير ذلك.

والرُّخصة: عبارة عن استباحة المَحظور مع قيام الحاظر، أي: سبب الحظر، ثم تارةً يكون ذلك لضرورة، كأكل المَيْتة، وتارةً يكون للحاجة، كما في السَّلَم.

وصار صائرون إلىٰ أنّ الرُّخصة عبارةٌ عن استباحة المَحظور مع قيام الحظر. **وهذا باطل**؛ لأنّ الحظر في الفعل الواحد مع الإباحة بجهةٍ واحدةٍ لا يَجتمعان. فإن عَنَوا به استباحة المَحظور مع قيام القُبح المُقتضِي للحظر، فعند ذلك لا تغاير بينهما إلا في سببِ الحظر، فإنّ عنده سبب الحظر هو القُبح، وعند غيره سبب الحظر دليلُ الشرع، ولا خلاف في دليل الحظر، فلا تغاير بينهما في الحقيقة أصلًا.

فلئن قال علىٰ ما ذكرناه: إذا كان فاقدًا للماء بعد الطلب، فالتيمم هاهنا يكون خَلَفًا عن الطَّهارة بالماء، إذ يستحيل وجودُ الماء، والسبب إنما ينعقد في حقِّ الأصل بعد إمكان العمل به.

قلنا: ليس كذلك؛ لأنّ السبب في الانعقاد لا يَقتضِي الإمكان، وذلك

كالنائم[١] والمغمىٰ عليه، فإنه لا يُتصوّر الصوم منه في الحال، ومع ذلك ينعقد السبب حتىٰ يجب القضاء.

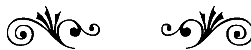
أو نقول: الإمكان في حقِّ المُتيمم ثابتٌ بعد الطَّلَب؛ لأنّ بالطَّلَب لا يُعرف عدم الماء بل يَغلب علىٰ الظَّن عدم الماء، ولهذا قال بعض الأصحاب: إنه إذا لم يَبْرَح من المنزل حتىٰ دخل عليه وقت صلاةٍ أخرىٰ يلزمه الطَّلب ثانيًا.

♦ **فإن قيل**: لماذا قلتم: إنّ الإكراه علىٰ كلمة الكفر يُبيح الكُفر، والأولىٰ أن لا يأتي به، والإكراه علىٰ شرب الخمر، والإكراه علىٰ إتلاف المال يُوجِب الإتلاف، ويجوز[٢] أكل المَيْتة في حقِّ المُضطر، والرُّخصة مُغايِرةٌ للوجوب.

※ **قلنا**: ليس ذلك علىٰ الأصولي، وإنما ذلك من فِطْنة الفقيه.

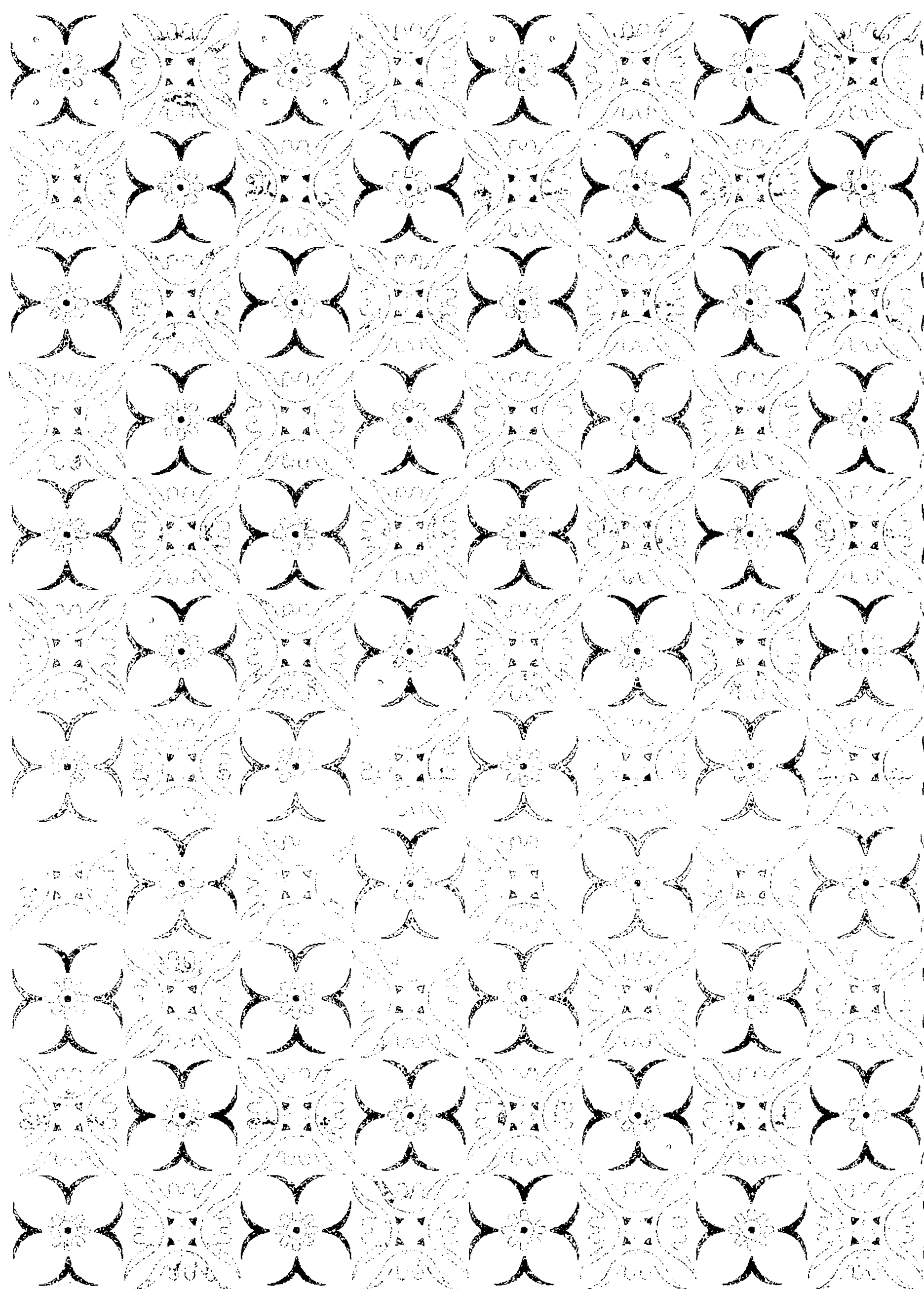
ثم الفَرْق: هو أنّ مفسدة الكُفر عظيمة، ومصلحة بقاء النفس أيضًا مهمة[٣]، ولكنَّ مفسدة الكفر أعظم، فقلنا: يُباح بشرط اطمئنان القلب والإصرار علىٰ الاعتقاد. ومفسدة فوات المال يسيرة، فقلنا: يجب الإتلافُ مُحافَظَةً علىٰ النَّفْس.

وفي حقِّ المُضطر نقول: إنه واجبٌ من حيث تضمنه بقاء النفس، وهو رُخصةٌ من حيث تضمنه جواز الأكل مع قيام الحِنْث، وهو كونها مَيْتة.



---

[١] في الأصل (بذلك النائم)، والمثبت أشبه.
[٢] في الأصل (يجيز)، والمثبت أشبه.
[٣] الرسم في الأصل (مبهمة)، وكأنه تحريف من الناسخ.



القُطْب الثاني: في أدلة الإحكام

وهي الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، ودليل العقل.

وتسميته[1] **دليلًا نَوْعُ مجاز؛** لأنَّ الدَّليل الشرعي ما يُعَرِّف الحُكم الشرعي، ولا حكم قبل ورود الشرع، ولا دليل قبل ورود الشرع، وإنما العقل يعرف انتفاء وجوب صلاة سادسة، ويعرف انتفاء وجوب صوم شوال، وهذا كان معلومًا قبل ورود الشرع ولم يُوجَد المُغيِّر، فيَبْقَىٰ ما كان علىٰ ما كان.

بقي الكتاب والسُّنة والإجماع والقياس إنْ جردنا النَّظَر إلىٰ الآحاد، وإن قطعنا النَّظَر عن الآحاد، فالدَّليل واحد، وهو كلام الله تعالىٰ، إذ ليس لغير الله تعالىٰ [ابتداء الأحكام][2].

والنبي ﷺ مُخبِر، وإنما كان قوله حجة لقوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧][3].

والقياس مُستنبطٌ من الكتاب والسُّنة والإجماع، وإنما عُلم كونه حجة بالآيات والأخبار.

ولله تعالىٰ كلام بإجماع الأمة، فإنّ أحدًا ما أنكر كلام الله تعالىٰ، **نعم،**

---

(١) أي: دليل العقل.

[٢] حرفه الناسخ إلىٰ (ولا بد للإكرام) كذا.

[٣] بعده في الأصل: (وقوله تعالىٰ، وقول رسول الله ﷺ) كذا، وكأنه من تخليط الناسخ.

اختلفوا في معناه: فقال بعضهم: هو عبارة عن الإرادة. وقال بعضهم: هو صفةٌ له تعالىٰ تغاير سائر الصفات. **وليس على الأصولي ذلك**، بل على المُتكلم بيان ذلك.

ثم الدَّليل علىٰ وُجود أمرٍ يُعبَّرُ عنه بالكلام قولُه تعالىٰ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، ثم ما يكون حجةً في حقّنا هو الكتاب، وهو الحروف، وكلام الله تعالىٰ ليس بحرف ولا صوت، فإنّ الحروف والأصوات تَطْرَىٰ[١] وتزول، فلو قامت بذات الله تعالىٰ لكانت ذاته محلًّا للحوادث، وذلك يُوجِب التغيير، والقديم مُنزَّه عن الحوادث والمُغيِّرات(٢).

♦ **فإن قيل**: كيف سَمِع موسىٰ عليه السلام كلام الله تعالىٰ إذا لم يكن حرفًا؟!

❊ **قلنا**: الحرف والصَّوت دليلُ ما في الضَّمِير، وهو آلةٌ يُعرف بها ما في الضَّمِير، وقد يُعرف بغير الصَّوت والحرف، فإنَّ ما في الضَّمِير يمكن تعريفه للأصم من غير واسطة الحرف والصوت، فيعرف بالإشارة، فلم لا يجوز أن يَعرِف موسىٰ عليه السلام ما هو كلام الله تعالىٰ من غير إدراج الحروف والأصوات؟! والقدرة الأزلية غير قاصرة عن ذلك، فيَعرِفُ موسىٰ عليه السلام ما هو المراد بأنْ

---

[١] كذا رسمها الناسخ، ولها وجه ومعناها: تعرِض.

(٢) مسألة الكلام الإلهي وما بُنيت عليه من قضية قيام الحوادث بالذّات الإلَهية والخلاف فيها، من أعظم ما وقع فيه النِّزاع بين أهل الإسلام، وصار فيها الناس علىٰ نحلٍ وطرائق شتّىٰ، والذي اجتمع عليه المتكلمون ـ قدريهم وأشعريهم ـ: القول باستحالة قيام ذلك بذات الله، وبنوا هذا علىٰ أصلهم وقاعدتهم المعروفة بـ«دليل الحوادث»، فترتب علىٰ ذلك عندهم: نفي الصفات الاختيارية والخبرية، ومسألة الكلام من أشهر فروع هذا الأصل، وليس هذا محلّ بسط هذه المسائل، فقد أكثر الناس فيها من التصنيف تبعًا واستقلالًا.

يَخلق فيه علمًا ضروريًّا بالمدلول، أو بأنْ يخلق له السَّمع بالكلام.

والحجة في حَقِّنا هو الكتاب. وقيل في حَدِّه: ما نُقِل إلينا نقلًا متواترًا، [و]أنَّ ما بين الدفتين على الأحرف السبعة كلام الله تعالى.

والمراد بقولهم: «على الأحرف السبعة» اختلاف قِراءة القُرّاء، وقِراءة القُرّاء غير منقولة إلينا نقلًا متواترًا، ولا يثبت قرآنًا إذا تضمن ذلك تغيير قِراءة المَكتوب فيما بين الدَّفَّتَيْن. أما كلُّ قِراءة لا تتضمن تغيير هيئة المكتوب فيما بين الدَّفتين تكون [منقولةً نقلًا] متواترًا[١] ـ أعنِي به المكتوب ـ فتكون قرآنًا، **هذا هو الأقرب عندي**، والله أعلم.



| ١٢ | مسألة:

التتابع في صَوْم اليمين ليس بواجب، وإن قرأ[٢] ابن مسعود: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات»(٣).

وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: التتابع واجب، وهذا وإن لم يكن قرآنًا فلا أقل من أن يكون خبرًا، ويجوز إثبات الحكم بالخبر.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]،

---

[١] في الأصل (تكون منقولًا متواترًا)، والمثبت أشبه.

[٢] في الأصل (قرائن)، تحريف.

(٣) انظر: «**التفسير**» لعبد الرزاق (٧٢٨)، و«**المصنف**» له (١٦١٠٢، ١٦١٠٣، ١٦١٠٤)، و«**معاني القرآن**» للفراء (٣١٨/١)، و«**تفسير الطبري**» (٨/٦٥٢ ـ ٦٥٤).

قرأ ابن مسعود: «أيمانهما»(١)، فعند أبي حنيفة: يتعين قطع اليمين في السرقة دون اليسار.

ونحن نقول: ليس قرآنًا قطعا؛ لأنّ شرط ثبوت كونه قرآنًا كونه منقولًا نقلًا متواترًا، وهذا غير متواتر بل بطريق الآحاد، فليس قرآنًا، ولا يكون خبرًا؛ لأنه ما ينسبه[٢] إلىٰ النبي ﷺ جزمًا.

ويحتمل أن يكون هذا مذهبًا [له]، لاعتقاده أنّ التتابع واجبٌ في كفارة الظِّهار؛ فيُنَزِّل المُطلقَ علىٰ المُقيَّد.

والشافعي رضي الله عنه ما اعتقد كونه حجة؛ لأنّ المجتهد لا يجوز له تقليد المُجتهد. وأبو حنيفة رحمه الله عَوَّلَ عليه؛ لأنّ عنده قولُ الصحابي حجة، كما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ.



| ١٣ | مسألة:

صار صائرون إلىٰ أنّ القرآن لا يشتمل علىٰ المجاز، ولعل المراد بالمجاز: الكلام المُثَبَّج(٣) والمُخَبَّط[٤]، ويتنزه القرآن عن ذلك.

---

(١) انظر: «معاني القرآن» (١/٣٠٦)، و«تفسير الطبري» (٨/٤٠٧).

[٢] في الأصل (يشبه)، تحريف.

(٣) التثبيج: التخليط، وثبج الكلام، إذا لم يأت به علىٰ وجهه، «العين» (٦/١٠٠)، و«جمهرة اللغة» (١/٢٥٨).

[٤] هذه صورته في الأصل المثبج والمخبط، والمثبت أشبه، ويحتمل (المختلط).

والمجاز: هو اللَّفظ المُستعمل في غير موضوعه علىٰ وجهٍ يصح.

والحقيقة: هي اللَّفظ المُستعمل في موضوعه.

والقرآن مشتملٌ عليه، كقوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]، أي: مُنوِّر السموات والأرض. وقوله تعالىٰ: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورىٰ: ٤٠]، سَمَّىٰ الثانية سيئةً كِنايةً بالسبب عن المُسبَّب.

ومن جملة طرق المجاز: المُشابَهَة بين الشيئين في معنىً خاصٍّ مشهور، حتىٰ يجوز إطلاق اسم الأسد علىٰ الأسد والشجاع؛ لأنّ الشجاعة في خاصية الأسد، وهي الخاصية المشهورة. والبَخَر أيضًا من خاصيَّة الأسد ولكن غير مشهور، فلا يجوز إطلاق اسم الأسد علىٰ الأبخر.

ومن جملة المجاز: التَّجوُّز باعتبار المُلازَمة، يُقال: جَرَىٰ النَّهر، وسال المِيزاب. وقوله تعالىٰ: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ [النساء: ٤٣، المائدة: ٦]، والغائط: اسم للمطمئن من الأرض، يخرج الإنسان إليه عند قضاء الحاجة، فسُمِّي [الخارج] باسمه باعتبار المُلازمة، والله أعلم.

كتاب النَّسخ

[النَّسْخ] عِبارةٌ ـ عند بعض العلماء ـ عن الخِطاب الرافع لحكم[1] خطابٍ سَبَق، مع تراخيه عن الأول.

وقيل: النسخ عبارةٌ عن الخطاب المُبيِّن لمدةِ حكم الخِطاب الأول، مع ثبوت الأول قطعًا، وتراخيه عنه.

وهذا أولىٰ عندنا؛ لأنه أليق بكلام الفقهاء، ونحن التزمنا في هذا الكتاب تقرير كلام الفقهاء.

وبيانه: أنّ من قال: «هو الخطاب الرّافع» إنما قال لأنّ النسخ يُنبئُ عن الرفع، والأصل اعتبار اللفظ فيما أَشْعَرَ به [وراء] اللَّفظ، ولكن لو حَدَدنا النَّسخ به يلزم منه أمران شنيعان:

أحدهما: وَهْم البداء، ولهذا أنكر اليهود النسخ؛ لتوهمهم البداء.

ويلزم منه خِلافُ الأصل(٢)؛ لأنّ حِكمة الحُكم الأول لا تخلو: إمَّا أن تكون مستمرةً، أو تنتهي إلىٰ عند النّسخ، أو تترجح حِكمة المُعارِض عليها وتنتسخُ بها؟!

---

[١] في الأصل (الواقع بحكم)، تحريف.

(٢) هذا الأمر الثاني.

فإن قلنا: إنّ الحكمة مستمرة، فورود الشرع بالنسخ يلزم منه التعبد، وهو خِلاف الأصل.

وإن قلنا: إنَّ الحكمة تنتهي بالنَّسخ، فهو الذي ذكرناه ولا يَكون رفعًا.

وإن قلنا: إنّ حكمة الناسخ ترجحت على حكمة المَنسوخ، يلزم منه خلاف الدليل، ونظيره الخمر، فإنها كانت حلالًا في ابتداء الإسلام لحاجة الصحابة إلى الجهاد، والخمر يُورِث القُوّة. وفي آخر العَهد لمّا عَلَت راية الإسلام جاء الشرع بالحُرْمة، وتأثيرها في القوة باقٍ[١]، فورود الشرع بالحرمة مع اشتمالها على المعنى الذي يقتضِي الإباحة يُوجِب خِلاف الدليل.

ويلزم من تحديد النسخ بما ذكرناه: استعمال لفظ «النَّسخ» في غير الرفع[٢]، ومفسدته يسيرة؛ لأنّ أكثر الألفاظ المُستعملة في الشرع مُستعملةٌ في غير موضوعها[٣]، فيلزم من تفسيره بـ«البيان» استعمال اللَّفظ في غير موضوعه، ولكن لا يَلَزم منه وَهْم البَداء، ولا يلزم التحكّم أو خلاف، الدّليل كما سبق، فالمصير إلى ما ذكرناه أولى.

ويُخرَّج على ما ذكرناه: انتهاء الصوم بالليل، فإنه لا يكون نَسخًا؛ لأنّ اللَّفظ دلّ على التأقيت، بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فالتقييد معلومٌ بالخطاب الأول. وكذا الإجارة، فإنه إذا قال: أجّرت منك هذه

[١] في الأصل (باقية)، والمثبت أرفق بالسياق.

[٢] في الأصل (في غير موضوعها الرفع)، وكأن الناسخ انتقل نظره إلى ما سيأتي في الحاشية القادمة.

[٣] في الأصل (في غير الرفع)، والصواب المثبت، فإن الناسخ قد اختلط عليه النظم أثناء النسخ، فقدم وأخر.

الدار شهرًا، فاللَّفظ الأول دلَّ علىٰ تقدير المُدّة وتَعيينها، فلم يكن انتهاء المُدّة نَسخًا. بخلاف ما ذكرناه، فإنّا عرفنا انتهاء المُدّة بالخطاب الثاني، وهو النسخ، فافترقا.

وقولنا: «بيان مُدّة الحكم المقطوع به»، إنما ذكرناه احترازًا عن التخصيص، فإنه بيان الحكم، ولكن العام لا يدلُّ علىٰ الحكم قطعًا.

وقولنا: «مع تراخيه»؛ لأنه لو لم يكن مُتراخيًا لم يكن مُفيدًا، فإنه إذا قال: «أمرتُكَ بصوم شوَّال»، وقال في الحال: «نَسَخْتُ ذلك عنك»، لا يكون الكلام مُفيدًا.

أما عند المعتزلة، فظاهر؛ لأنه ما يُمَكَّن، وما أتىٰ به، فلا يكون الأمر الأول مُفيدًا، **وعندنا**: إذا تَرَاخَىٰ فقد قرَّر المُكلَّف مع نفسه الإتيان به عند دخول الوقت، فيحصل به العزم علىٰ الفعل فيكون مُفيدًا، أما إذا اقترن النّاسخ بالمَنسوخ، فيخرج عن أن يكون مُفيدًا، ولا يجوز ذلك.



١٤ | مسألة:

الزِّيادة علىٰ النَّصِّ ليست[١] بنسخٍ عندنا. خلافًا لأبي حنيفة رحمه الله.

ونحن نقول بعد أن نُعيِّن صوره ليظهر محل الخلاف فنقول: إنّ الشارع إذا أوجب الجَلد بالزِّنا، وأصحاب الشافعي رضي الله عنه ضَمُّوا إليه التغريب لقوله عليه السلام:

[١] في الأصل (ليس).

«**البِكر بالبِكر جَلد مئةٍ وتغريب عام**»[١]، لم يكن نسخًا. **وعندهم**: هو نَسخ القرآن، ونسخ القرآن بخبر الواحد ممتنع.

ووجه قول الشافعي رضي الله عنه أن يقول: الزيادة بالنِّسبة إلىٰ المَزِيد عليه علىٰ ثلاث مراتب:

* **المرتبة الأولىٰ**: ما إذا ورد الشرع بإيجاب الصلاة أولًا، ثم ضَمّ بعد ذلك إيجاب الزّكاة إليه، عند صيرورته عبادةً لا يكون الثاني نسخًا للأول.

* **المرتبة الثانية**: ما إذا أوجب صلاةَ الصبح مُقدَّرةً بركعتين، ثم زاد فيها ركعتين، بحيث لا يحصل الإجزاء إلا بالإتيان بها بتسليمةٍ واحدة، فهذه الزِّيادة تكون نَسخًا؛ لأنّ النَّسخ عبارةٌ عن بيان مُدَّة الحكم، أو الرفع، والإجزاء[٢] الحاصل بالركعتين لم يَبْق، فكان نسخًا.

* **المَرتبة الثالثة**: وهي المتوسطة، كالجَلْد مع التغريب، فنقول: وجوب الجَلْد كان ثابتًا، والإجزاء حاصلًا، فوجوب التغريب لا ينسخ وجوب الجلد، ولا يَنسخ الإجزاء، حتىٰ إذا أتىٰ بالجَلدات ولم يبق إلا التغريب، لا يجب إعادة الجلدات، فلم يكن وجوب التغريب مضمومًا إلىٰ الجلدات رافعًا، فلا يكون نسخًا.

◆ **فإن قيل**: قبل وجوب التغريب كان الجلد كلّ الواجب، وبعد وجوب التغريب لا يَبقَىٰ كل الواجب.

---

(١) رواه مسلم (١٦٩٠)، من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه.
[٢] في الأصل (أو الإجزاء).




※ **قلنا**: لا معنىٰ لقولنا: «كل الواجب»، إلا أنه وَجب هذا ولم يجب غيره، وعدم وجوب الغير ليس بأمرٍ شرعيٍ حتىٰ يكون ارتفاعه نسخًا، ضرورةَ أنّ النسخ يَرِد علىٰ الأحكام الشرعية.

والدليل عليه: أنه لو أوجب عليه صوم رمضان يُمكن أنْ يُقال: إنّ هذا كلّ الواجب صومًا، وبعد ضم صوم شوالٍ إليه، لا يَبقَىٰ هذا كلّ الواجب، ومع ذلك لا يكون نسخًا. وكذلك إيجاب الزكاة بعد الصلاة، كما سبق.

♦ **فإن قيل**: معنىٰ قولنا: «إنه كل الواجب»، أي: الحكمة الحادثة تَصير مستوفاةً بالجَلد، فيكون نسخًا، ضرورةَ كون الحكمة الحادثة مستوفاةً بالجَلد، وإذا ضممنا إليه التغريب تصير الحكمة الحادثة مستوفاةً بهما.

※ **قلنا**: ليس ذلك أمرًا شرعيًا، بل ذلك يُعرف بالصلاحية، وذلك أمرٌ حقيقي عقلي، فارتفاعه لا يكون نسخًا؛ لأنّ النَّسخ يَرِد علىٰ الأحكام الشرعية.

أو نقول: كنّا نظن أن كل الحكمة صارت مُستوفاة بالجلد، فإذا ضُمّ إليه التغريب لم يبق ذلك الظن، وهذا لا يكون نسخًا، كما إذا قَضَىٰ القاضي بالاجتهاد وظن ثبوت الحكم، فإذا وجد نصًّا في المسألة تبيّن خلافُ ما ظنّه، ولا يكون مخالفًا، كذلك هاهنا.

♦ **فإن قيل**: إذا أمر بالصلاة من غير تعرّض للطهارة، ثم أمر بها مع الطهارة، هذا يكون نسخًا؛ لأنّ الإجزاء كان حاصلًا بدون الطهارة، وبعد ضم الطهارة إليه لا يحصل الإجزاء.

※ **قلنا**: هذا يحتمل أن يكون نسخًا، ويحتمل أن يقال: إنّ الأمر بالصلاة

كان عامًّا، فخُصَّ عنه حالةَ عدم الطهارة، فتبقىٰ حالة الطهارة داخلةً تحت العموم، فيكون تخصيصًا؛ لأنّ شرط النَّسخ أن يكون الحكم الأول ثابتًا قطعًا. وحاصلُ هذا يَرجع إلىٰ رَفع الظاهر. وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾ [المجادلة: ٣]، يدلُّ علىٰ الإجزاء ظاهرًا بالنسبة إلىٰ المؤمنة والكافرة، فإذا خصصناها بالمؤمنة يكون رفعًا للظاهر؛ لأنّه لا يَبقَىٰ إجزاء الكافرة، فيرتفع الظاهر، ولا يكون مقطوعًا به، ولا يكون نسخًا، ورفع الظاهر يجوز بالقياس، ويجوز بخبر الواحد، كتخصيص العام[١].

ويُمكن أن يُقال هاهنا: إنّ إيجاب الجَلد عَقِيب الزِّنا مُرتبًا عليه يدلُّ علىٰ كونه كلَّ الحكم ظاهرًا، فيجوز رفع الظّاهر بالخبر الواحد، ولا يكون ذلك نسخًا كما سبق.

[١] في الأصل (القيام)، تحريف.

الأصل الثاني من أصول الأدلة
الخبر



وذلك ينقسم إلىٰ المُتواتر، والمُستفيض، والآحاد.

أما المُتواتر، فهو يُفيد العلم القطعي، كالعلم ببغداد ومكة والصحابة والتابعين، كالشافعي وأبي حنيفة ﵄، فإنّه حصل ذلك بالتواتر.

أما المُستفيض، فهو الذي اشتهر فيما بين المحدثين والفقهاء، كقوله ﵇: **«الأعمال بالنيات»**(١)، وهو الذي تَرقَّىٰ عن درجة الآحاد، وما بلغ درجة التواتر.

والآحاد، هو الذي نَقله واحدٌ أو اثنان أو ثلاثة.

والكل حُجَّة، وما نُقِل بطريق الآحاد أيضًا حجة، عُرف ذلك بدَلالة الإجماع، فإنّ الصحابة كانوا يعولون عليه، والنبي ﵇ كان يبعث آحاد الصحابة إلىٰ البُلدان لأخذ الجِزْيَة والزكاة، وكانوا يعتمدون علىٰ قولهم. [و]لأنَّ قول الواحد يُفيد الظَّن، وهو(٢) مُتَّبعٌ في الشَّرع.

ويتشعب عنه مسائل، والله أعلم:

---

(١) أخرجه البخاري (١)، ومسلم (١٩٠٧)، من حديث عمر بن الخطاب ﵁.

(٢) يعني الظن.

١٥ | مسألة:

خبر الواحد إذا نُقل عن النبي ﷺ وخالفه الراوي، صار صائرون إلىٰ أنه لا يَبقَىٰ حُجَّة.

والمختار: أنه يَبقَىٰ حجة.

دليله: أنه نَقْلٌ عن النبي ﷺ، والراوي عَدْلٌ موثوقٌ به، فيكون حُجَّةً كما إذا لم يُخالفه.

◆ **فإن قيل**: إذا خالفه الراوي مع اعتقاده صحة الحديث فيصير الراوي فاسقًا، ولا حجة في قول الفاسق، وإن خالفه من غير اعتقاده صحة الحديث، فلا يكون جازمًا بالرِّواية، بل يكون شاكًّا، ولا حُجّةَ في قول غير الجازم.

❊ **قلنا**: الحديث قول النبي ﷺ، لاستناده إلىٰ النبي ﷺ من غير تردد، وهو عدل، وموافقة الراوي في العمل لو اعتُبِرت لاعتُبِرت شرطًا، والمخالفة تكون مانعة، ولا يمكن اعتبار الموافقة شرطًا؛ لأنّ الشرط يُعتبر ظهوره لإثبات الحكم، ولو جُهلت[١] الموافقة، أو كان الراوي عاميًّا أو كان[٢] له رتبة الاجتهاد، يكون الحديث حجة، دلَّ علىٰ أنّ الموافقة غير معتبرة شرطًا.

والمخالفة إنما تكون مانعة إذا كانت جهتها ضعف الحديث، وليس كذلك [هاهنا]؛ لأنه يحتمل أنه خالفه قبل سماع الحديث، ويحتمل أنه خالفه لاجتهادٍ وقع له، ويحتمل أنه خالفه لضعفٍ في الحديث، والجزم بالرِّواية موجود، والمخالفة محتملة، فلا تصلح مُعارِضَةً، فلا تكون المخالفة مانعة.

---

[١] في الأصل (جهل)، والمثبت أشبه.
[٢] في الأصل (أو لا كان)، سبق قلم.

| ١٦ | مسألة:

خبر الواحد فيما تَعُمُّ به البلوىٰ حُجَّةٌ عندنا. خلافًا لأبي حنيفة رحمه الله، والكَرْخِي رضي الله عنه.

دليلنا: هو أنّا نقول: صح كونه خبر النبي صلى الله عليه وسلم، لكونه منقولًا علىٰ لسان الثقات مستندًا إلىٰ النبي صلى الله عليه وسلم، فيكون حجة كما في سائر الأخبار؛ لأنّه عدل، وإمكان الصدق ثابت، فنُصدِّقه.

♦ **فإن قيل:** الإمكان ثابت عقلًا أم عرفًا؟!

الأول مُسَلَّم.

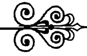
والثاني ممنوع.

وبيانه: أنه لو أخبر واحدٌ عن زَلزلة أو خَسف في بلدٍ مّا، أو انقلاب الحَجَر ذهبًا، وانفرد بالنقل، لا يُعتَمَد علىٰ قوله، مع أنه عدل، وإمكان الصدق قائمٌ عقلًا، ولكن لمّا لم يكن ممكنًا عُرفًا لا يُقبل؛ لأنه يُقال: لو كان صِدقًا[١] لتواتر واستفاض، كذلك قوله عليه السلام: «**من مَسَّ ذكره فليتوضأ**»(٢)، هذا مما يقع كثيرًا، فلو كان صحيحًا لألقاه النبي صلى الله عليه وسلم إلىٰ عددِ التواتر؛ لكثرة الحاجة، ولو ألقاه لتواتر إلينا، فحيث لم يتواتر دلَّ أنه ما ألقاه إلىٰ أهل التواتر، فدلّ أنه غير صحيح.

---

[١] في الأصل (صادقًا)، والمثبت أشبه.

(٢) رواه أبو داود (١٨١)، والترمذي (٨٢ ـ ٨٤)، والنسائي (٤٤٤ ـ ٤٤٧)، وابن ماجه (٤٧٩)، من حديث بُسْرَة بنت صفوان. قال الترمذي: «حسن صحيح».

* **الجواب** أنا[١] نقول: ما كان ممكنًا إذا أخبر به العدل العاقل لا نكذبه ويحصل [به] الظن. **نعم**، إن كان ذلك مما تتوفر الدَّواعي علىٰ نقله، ولم يَنْقُل غيرُه يَنمحي ذلك الظن ولا يبقىٰ، [ولا] كذلك ها هنا؛ لأنّ الدواعي هاهنا لا تتوفر علىٰ النَّقل.

ويحتمل أنه عِلمٌ ما[٢] ألقاه إلىٰ أهل التواتر لحكمة لا يُطَّلع عليها، كما كان أمكنه أن ينص علىٰ الضوابط ويقول: كلُّ مطعومٍ رِبَوِي، ليتخلص النّاس عن ورطة الجهالة، وما نص عليه، بل نص علىٰ الأشياء الأربعة.

ويحتمل أنه ألقاه إلىٰ أهل التواتر، ولكن ما نقلوه متواترًا إلينا، لاعتقادهم أنّ غيرهم كفاهم مؤونة النقل، أو نُقل متواترًا وانقطع التواتر في زماننا، لطول الزمان، والجزم من العدل بالرواية مُتحقِّق، فلا يجوز تركه لعدم التواتر مع كونه محتملًا في نفسه.

والدليل عليه: أنّ أسباب الأحداث كالفَصْد والحِجامة والقَيء والقهقهة في الصلاة عندكم مُعتبرة[٣]، فإنه يقع مجموعها كثيرًا، ومع ذلك ثَبَت الكلّ بخبر الواحد، كذلك هاهنا.



---

[١] في الأصل (كما)، خطأ.

[٢] كذا في الأصل.

[٣] في الأصل (معتبر).

١٧ | مسألة:

الخبر المُرْسَل ليس بحُجَّةٍ عند الشافعي رضي الله عنه. خلافًا لأبي حنيفة رضي الله عنه.

ووجه قول الشافعي رضي الله عنه أن يقول: العدالة مُعتبرَةٌ في الرَّاوي شرطًا لقبول الرواية[1] ومن لا يُعرف اسمه وكيفيته لا تُعرف عدالته، وما يكون شرطًا لا بُدَّ من ظهوره حتىٰ يُقضَىٰ بثبوت المشروط، وإذا جهلنا الشرط لا يُقضَىٰ بثبوت المشروط.

♦ **فإن قيل**: هذه الدَّعوىٰ علىٰ خلاف الإجماع؛ لأنَّ الإجماع منعقدٌ علىٰ قبول المرسل حتىٰ إنَّ الشافعي رحمه الله قال: مراسيل ابن المُسَيّب أيضًا حُجة(٢)، وما يكون علىٰ خلاف الإجماع لا يُقبل.

❊ **الثاني، نقول**: لا نُسلِّم الجَهْل بالعدالة.

---

[١] في الأصل (لقبول قوله الرواية)، سبق قلم.

(٢) قال الشافعي رضي الله عنه: «وليس المنقطع بشيءٍ ما عدا منقطعَ ابنِ المسيّب»، رواه ابن أبي حاتم في «**آداب الشافعي**» (ص: ٢٣٣). ورواه في «**المراسيل**» (١٣)، وقال: «يعني ما عدا منقطع سعيد بن المسيب أن يعتبر به».

وقال الشافعي في «**الأم**» (٤/٣٩٠): «لا نحفظ أن ابن المسيب روىٰ منقطعًا إلا وجدنا ما يدل علىٰ تسديده، ولا أثَره عن أحد فيما عرفناه عنه إلا ثقةٌ معروف، **فمن كان بمثل حاله قبلنا منقطعه**. ورأينا غيره يُسمّي المجهول ويُسمّي من يُرغب عن الرواية عنه، ويُرسل عن النبي ﷺ وعن بعض من يَلحق من أصحابه المستَنكَر الذي لا يُوجد له شيءٌ يسدده».

والمحققون من أصحابه يحملون ذكره لمراسيل سعيد علىٰ التمثيل وأنه ليس من خصائص مراسيل سعيد، فإنه يعتبر ويحتج بمراسيل غيره من كبار التابعين إذا عضدها ما يقويها. وانظر في هذا: «**رسالة أبي بكر البيهقي إلىٰ أبي محمد الجويني**» (ص: ٨٧)، فقد أتىٰ بما لا مزيد عليه. وذكرتُ جملة قول الشافعي في المراسيل وأنه يقبلها بشروط وقرائن في التعليق علىٰ «**المنتخب**» (ص: ٤٥٨) علىٰ وجهٍ مختصر.

وبيانه: أن الراوي عَدْلٌ بنفسه[١]، والظاهر من حال الراوي العدل أنه لا ينقل[٢] إلا بعد ثبوت عدالة شيخه؛ لأنه إذا لم يكن الشيخ عدلًا تلزم منه مفسدةٌ عظيمة، وهي إثبات الأحكام بقوله مع عدم عدالته، فهذا أقوىٰ من المُسنَد؛ لأنّ هناك وَكَلَ الراوي معرفة حاله إلىٰ الغير، وهاهنا إذا رواه مرسلًا تقلَّد العُهدة[٣]، فتكون الرِّواية تعديلًا.

الجواب نقول: أمّا دعوىٰ الإجماع، لا وجه له؛ لأنّ الجمهور ما صاروا إليه ـ أعني: إلىٰ قبوله ـ، ولم يُنقل عن الكلّ، والإجماع يثبت بقول الكل.

أما مراسيل ابن المُسَيِّب، هناك تَعَيَّن شيخه وعُلِم كونه عدلًا، وهو لا يَروِي إلا عنه، أمّا هاهنا فخلاف ذلك.

وقوله: «إنّ إرسال الراوي تعديل»، نُجيبُ عنه من وجوه:

* **الأول**: أنّ التعديل المطلق غير مقبول؛ لأنّ المذاهب في العدالة مختلفة، وربَّما يعتقده عدلًا ولا يكون عند غيره عدلًا، حتىٰ قلنا: إنّ القاضي إذا كان حنفيًّا والمُزكِّي شافعيًّا يجوز الاعتماد علىٰ قوله؛ لأنّه يُعتبر في العدالة عند الشافعي ﵁ أمورٌ لا يَعتبرها أبو حنيفة ﵀، وإذا عُمل بقوله عُمل بمذهبه؛ لأنّه اشتمل علىٰ الزِّيادة علىٰ ما يَعتبر القاضي، وإن كان [القاضي] شافعيَّ المَذهب والمُزَكِّي حنفيَّ المذهب، فهاهنا لا يُعتمد علىٰ قوله؛ لأنه عَدَّل علىٰ وفق معتقده، وربّما لا يكون ذلك مُكتفًىٰ به عند القاضي، فيكون

[١] في الأصل (نفسه)، والمثبت أشبه.

[٢] في الأصل (يقبل)، والمثبت أشبه.

[٣] في الأصل (تقليدًا للعهدة)، والمثبت أشبه.

قاضيًا علىٰ خلاف مذهبه، والقضاء علىٰ خلاف المذهب لا يَنْفُذ.

والدليل عليه: أنَّ الرواية منه لو كانت تعديلًا، فإذا سُئل[١] عن حاله بعد الرواية فتوقف فيه أو جرحه، وقد وقع مثل ذلك كثيرًا، فوجب أن تبطل عدالة الراوي؛ لأنه كَذَب وناقَضَ فيما قال، فإنّه عدَّله بالرِّواية، وبإجماعٍ لا تبطل عدالته؛ لأنَّ مُطلق الرواية ليس بتعديل.

ثم يَبطُل عليكم بالشَّهادة(٢)، فإنَّ شاهِد الفرع إذا شَهِد لا تكون الشهادة منه تعديلًا لشاهد الأصل في الرواية والشهادة[٣]، ومُطلق الشهادة علىٰ الشهادة ليس بتعديل، كذلك في الرواية.



[١] في الأصل (سأل)، والمثبت أشبه.

(٢) هذا الوجه الثاني.

[٣] كذا، ولم يتبين لي ذكر وجه الرواية هنا.

الأصل الثالث
الإجماع



وشرط كونه حجة: أنْ يُوجَد اتفاق أهل الحل والعقد على الحكم لفظًا، ونُقِل إلينا نقلًا متواترًا، فإن نُقل إلينا بطريق الآحاد مع اجتماع الشرطين ـ وهو اتفاق الكل لفظًا ـ، يكون الإجماع ظنيًّا. وكذلك إذا وُجِد البعض[١] يكون ظنيًّا، وكذلك إذا وُجِد السكوت من البعض وعرفنا أنّه سكت عنه مع إضمار الرِّضى يكون ظنيًّا.

والإجماع أقوى(٢)؛ لأنه لا يتطرق إليه النسخ؛ لأنه إنما ينعقد بعد انقراض زمان الوحي، وكذا الخبر(٣).

ويتشعب عنه مسألتان:

| ١٨ | مسألة:

قال بعض العلماء: إذا اشترى جاريةً ووطئها ثم اطَّلَع على عَيْبٍ، لا يَرُدُّها، كما هو مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه. وقال بعضهم: يَرُدُّها إن كانت بِكرًا ويَرِدّ معها عُشْرَ قيمتها، وإن كانت ثَيِّبًا يَرُدُّها ويَرُدُّ معها نِصفَ عُشْرِ قيمتها.

---

[١] كذا، وإن سَلِمَ النَّصُّ من السَّقط، فلعل المعنى: وإن وجد بعض ما ذُكِرَ من الشروط الثلاثة يكون الإجماع ظنيًا، أو إذا وُجِد النطق من البعض فقط يكون الإجماع ظنِّيًا.

(٢) أي: من الكتاب.

(٣) أي: أن الإجماع أقوى من الخبر.

وأجمعوا علىٰ ذلك.

فمن قال: يَردّها مجانًا كان ذلك إحداثَ قولٍ ثالثٍ خِلاف الإجماع.
والشافعي رضي الله عنه إنما قال ذلك بناءً علىٰ أنّهم ما أجمعوا، بل قال بعض الصحابة رضي الله عنهم: يَجوز الردُّ مجانًا، كما هو مذهب الشافعي رضي الله عنه، ونُقل ذلك عن زَيْد بن ثابتٍ رضي الله عنه[1]، والإجماع مع مخالفته لا يَنعقِد.

نعم، وُجِد الفَتوَىٰ من البعض، والسُّكوت من الباقين، وقال الشافعي رضي الله عنه: «لا يُنسب إلىٰ ساكتٍ قول»[2].

ويَتبيّن ذلك في المسألة التي تلي هذه المسألة، والله أعلم.



١٩ | مسألة[3]:

إذا أفتىٰ بعض الصحابة بحكمٍ وسَكَتَ عنه الباقون، قال أبو حنيفة رضي الله عنه:

---

(١) لم أقف عليه عنه، والمسألة فيها خِلافٌ جَمَعَ أطرافه محمد بن نصر المروزي في «**اختلاف الفقهاء**» (ص: ٥٢٢).

(٢) «**اختلاف الحديث**» (١١٠/١٠ ـ **الأم**).

(٣) هذه المسألة تُنَزَّل علىٰ صورتين ـ جمع بينهما المُصنف ـ:
* **الأولىٰ**: إذا قال البعض قولًا وانتشر وسكت الباقون، وهي المُلَقَّبةُ عندهم بـ«**الإجماع السّكوتي**»، ولا تختصُّ بالصحابة، ومأخذ الخلاف فيها راجعٌ إلىٰ حُكم الإجماع هل يكون لازمًا بالظَّن، أم لا يكون لازمًا إلا في ما سبيله القطع؟! والمُحَققُ عن الشافعي في هذه الصورة علىٰ الصحيح: أنه حُجَّةٌ ظَنّيَّة، ولكن لا يُسَمِّيه إجماعًا.
* **الثانية**: إذا حكم بعض الصحابة في مسألة بقول ولم يَنتشر ولم يُعرف له مُخالف، هل يكون حُجَّةً أم لا؟! ومأخذ الخلاف فيها: قول الصحابي، هل هو حُجَّةٌ أم لا؟! انظر: «**الأوسط**» لابن بَرهان (ص: ١٠٣، ١٠٨)، و«**المنتخب**» للرازي (ص: ٣٩٨، ٤٠٠).

يكون حجة.

وقال الشافعي ﷺ: ليس بحجة؛ لأنّ قول واحدٍ من الصحابة ليس بحُجَّة، على ما سَنُبَيِّن.

بَقِيَ السُّكوت، وهو عدم، وقرائن الحال مُتعارِضة، بل احتمالُ عَدم المُوافقة أقرب؛ لأنّه يحتمل أنّه سَكَتَ إذ ليس من الأدب اعتراض المُجتهد علىٰ المُجتهد، لا سيَّما إذا اعتقد أنَّ كلَّ مُجتهدٍ مُصِيبٌ.

ويحتمل أنّه سَكَتَ لأنّه كان مَهيبًا، كما قال ابن عباس ﷺ في «مسألة العَوْل[١]»(٢).

ويحتمل أنه سكت لإضمار المُوافقة، وهذا احتمالٌ واحد، وما ذكرناه احتمالات متعددة، فيَترجَّحُ جانب عدم المُوافقة.



[١] في الأصل (القول)، تحريف.

(٢) رواه ابن المنذر في «**الأوسط**» (٤٢٦/٧، ٤٢٨)، والحاكم في «**المستدرك**» (٨١٩٦)، والبيهقي في «**السنن الكبير**» (٥٦٨/١٢)، وابن حزم في «**المُحَلَّىٰ**» (٤٦٦/١١ ـ ٤٦٨). قال ابن كثير: «هذا إسنادٌ جيد صحيح»، «**مسند الفاروق**» (١٠٤/٢).

الأصل الرابع
دليل العقل



وتسميته دليلًا نَوْع تجوُّز؛ لأنّ العقل يَعرف البراءة الأصلية؛ لأنّا نعلم قطعًا أنّ الله تعالىٰ حين خلق الآدمي خلقه بَرِيء الساحة لا شيءَ في ذمته، والشُغْل يستدعي دليلًا.

وكذا نقول قبل ورود الشرع: كان كلّ عاقل [يُثبتُ][١] من التصرُّف في أعضائه[٢] علىٰ حسب مشيئته، إن شاء سكن وإن شاء تحرّك، سيَّما في الأحكام الغريبة التي لا تُعرفُ[٣] إلا بثبوت الشرع، كثبوت الزوجية بالنِّكاح، والمِلك بالمَعنىٰ الذي يعتقده في البيع وصحة القِراض والإجارة والمُساقاة ونظائرها، والعقل لا يَهتدِي إلىٰ ذلك، وكان انتفاءُ الصِّحة مُعلقًا[٤] قبل ورود الشرع.

ثم تارة نعلم انتفاء المُغيِّر قطعًا، فإنّا نعلم قطعًا أنّ الشرع ما أوجب علينا صوم شوال، وما أوجب علينا سَبع صلوات في يومٍ واحد.

وتارةً نظنّ انتفاء المُغيِّر[٥] كما إذا بحث المُجتهد عن موارد النصوص

[١] الرسم الأصل مشتبه، ولعل ما قدرته أشبه.
[٢] في الأصل (أعصاره)، تحريف.
[٣] في الأصل (تصرف)، خطأ.
[٤] في الأصل (معلومًا)، والمثبت أشبه.
[٥] في الأصل (المتغير)، والمثبت أشبه.

من القرآن والأخبار، فإنه يعرف انتفائه ظنًا. وكذا القياس؛ لأنّ لكلِّ حكم نظير[١]، فإذا وُجد الفارق بينهما لا يُوجَد القياس.

♦ فإن قيل: وجب أن يُسمع مثل هذا البحث من العامِّي، حتىٰ إذا بحث ولم يعثر علىٰ دليل يجوز إثبات الحكم، ولكن لا يجوز له ذلك، أو يمكن أن يُقال: إنّ في المسألة دليلٌ ما عُثر عليه، ويمكن فرض مثله هاهنا.

❊ قلنا: العامي لا يَعرف موارد النصوص ومواضعها، فالبحث منه لا يُفيد الظن.

ونَظير العامي: الأعمىٰ إذا دخل بَيتًا يَطلب مَتاعًا ولم يَعْثُر عليه، فعدم العثور علىٰ المَتاع من جهته لا يُفيد الظن بعدم المتاع.

ونظير المجتهد: البصير إذا فتّش علىٰ المَتاع ولم يَظفَر به، فيغلب علىٰ الظن انتفاؤه.

قولهم: «إنه يحتمل أنه ما بلغه النص» قلنا: كلُّ ما لا يبلغه لا يكون حجة في حقّه. والدّليل عليه: قصة أهل قُباء، فإنهم لمّا سمعوا نداءَ تحويلِ القِبلة استداروا كهيئتهم، وما أعادوا الصلاة؛ لأنّ الحكم في حقِّهم كان بعد البلوغ، كذا هاهنا.

♦ فإن قيل: علىٰ سياق كلامكم[٢] ليس العدم المَحض حكمًا شرعيًّا، فعند ذلك كيف يتصور النِّزاع بين الإمامين؟! لأنّ النِّزاع يختص بهما في

[١] في الأصل (نظر)، والمثبت أشبه.

[٢] في الأصل (كلامهم)، والمثبت أشبه.

المسائل الشرعية، وإنما كان لاختصاصهما بمعرفة مدارك الأحكام، فإذا لم يكن عدم الحكم حكمًا، فليُتصوَّر النِّزاع مع كل عاقل؛ لأنه يُعرف بالعقل كسائر المَعقولات.

❊ **قلنا**: إذا كان أحد الخصمين يقول بالثبوت والثاني يقول بالنفي، فمن قال بالثبوت لا بدَّ وأن يعرف دليل الثبوت، والمُجتهد هو الذي يطَّلع عليه، ومن يَرُوم النفي لا بدَّ له من معرفة الدليل حتىٰ يمكنه الاشتغال بالنفي، فإن ما لم يُعرف دليله يستحيل نفيه، كما يستحيل إثباته، فاختص النزاع بهما لهذا[١] المعنىٰ، وإن لم يكن العدم الأصلي حكمًا شرعيًّا.



ويتشعب منه مسألتان:

| ٢٠ | مسألة:

اختلفوا في أنّ استصحاب الإجماع في محلِّ الخِلاف هل هو حجة أم لا؟!

صار صائرون إلىٰ أنه حجة، وقالوا[٢] في مسألة المُتيمم إذا رأىٰ الماء في أثناء الصلاة: كانت الصلاة صحيحة، فينبغي أن تستمر الصحة، وعلىٰ من يَدَّعِي البطلان إقامة الدليل عليه.

ونحن نقول: هذا الشخص إما أن يَعترِف أنّ عليه دليلًا، أو لا يعترف؟!

[١] في الأصل (ولهذا)، والمثبت أشبه.
[٢] في الأصل (قال).

فإن كان يعترف فلا بدَّ من ذكره، أو يقول: أنا أنفي البطلان، وليس على النافي إقامة الدليل.

فنقول: ما ذكرتَه دليلٌ أو ليس بدليل؟!

فإن لم يكن دليلا فلا حاجة إلى ذكر هذا [المعنى][1]؛ لأنه ليس بدليل.

وإن قال: ما ذكرته دليل بطل قوله: «إنه ليس على النافي دليل».

ثم نقول: الدليل إمّا النَّص وإمّا الإجماع وإمّا القياس، وما ذكرت ليس شيئًا من ذلك؛ لأنَّ الإجماع كان موجودًا قبل رؤية الماء في أثناء الصلاة، ولا إجماع بعد رؤية الماء، فلا دليل.

❖ فإن قيل: الدليل أنَّ الشيء إذا ثبت يبقى إلى [أن] يُوجَد الرافع، كما في الحِسِّيات، فإنَّ الجوهر إذا شغل مكانًا يَبقَى المكان مشغولًا به إلى أن يُوجَد الرافع.

❊ فنقول: ما يَثبت في الشرعيات ينقسم إلى قسمين:

ما يَثبت مطلقًا، كوجوب الضمان وثبوت الدَّين في الذِّمة، فإنه يَثبت مطلقًا إلى أن يُوجَد الأداء أو الإبراء؛ لأنَّ الأحكام[2] تابعةٌ [للأسباب][3]

---

[1] كلمة مبهمة في الأصل، وهذه صورتها: (المعنى)، ولعل ما أثبته هو المراد.

[2] في الأصل (لأن الحكمة تحصل لأن الأحكام)، كذا، سبق قلم، إذ لا يظهر أن في السياق سقطًا.

[3] في الأصل (للحكم)، والمثبت أشبه لدلالة السياق.

إطلاقًا أو تأقيتًا[١]، فالسبب الذي اقتضىٰ الحكم اقتضاه مطلقًا، وكان استمرار الحكم بناءً علىٰ اقتضاء السبب.

وهكذا نقول في العقليات، فإنّ ما يَثبت جاز أن يكون [في] الزمان الثاني، وجاز أن لا يكون، وكونه [كذلك] يستدعي مُخصصًا، ولا يتخصص بالوجود في الزمان الثاني إلا بإجراء الله تعالىٰ العادة بذلك، فتلقينا الثبوت في الزمان الثاني من إجراء الله تعالىٰ العادة. وفي الشرع لإطلاق السبب.

وأما ما يكون مؤقتًا، كالإجارة، فإنها تقتضِي ثبوت المِلك إلىٰ أوان المُدَّة، فإنها لا تقتضِي ثبوت المِلك مطلقًا، وكذلك النِّكاح يَنتهي بالموت؛ لأنّ الحكمة من حلِّ الوَطْء وغيره لا تَبقَىٰ بعد الموت، فَبَيِّن[٢] الإطلاق في السبب حتىٰ يَثبت الحكم مطلقًا.

❖ **فإن قيل**: الأصل في الأحكام أنْ تَثبت مُطلقًا، والتأقيت يَقعُ نادرًا، وما وَقَع النِّزاع في كونه مُطلقًا أو مُؤقتًا نُلحِقه بالمُطلق؛ لأنه هو الغالب، ولو ألحقناه بالنّادِر فيصير النّادِر غالبًا، فلا يَبقىٰ قسم النّادِر، وهو علىٰ خلاف ما قضينا به؛ لأنا[٣] قلنا: الغالب هو الإطلاق.

❊ **قلنا**: ما ذكرتم، حاصله يرجع إلىٰ بيان الإطلاق في الحكمة والسبب، وعند ذلك يبقىٰ الحكم لوجود السبب المطلق، لا بناءً علىٰ الاستصحاب، ونحن نقول به. [وذلك] يكون عُدُولًا عن مَحلِّ الخِلاف، والله أعلم.

---

[١] الرسم مشتبه، ولعل ما أثبته أشبه، وإليك صورة الأصل: .

[٢] كذا ظهر لي، ولستُ منه علىٰ ثقة، وإليك صورته: فبين.

[٣] في الأصل (ولا لأنه)، تخليط من الناسخ.

| ٢١ | **مسألة:**

صار صائرون إلىٰ أنه لا دليل علىٰ النافي. ونحن نقول: النّافِي لا يخلو:

إما أن يقول: لا دليل علىٰ النَّفي؛ لأنّ النَّفي الأصلي يُعرف بعدم الدّليل لا بالدّليل، وعدم الدّليل لا يكون دليلًا.

وإما أن يقول: يَعسر علىٰ النّافِي إقامةُ الدليل؛ لأنه يحتاج إلىٰ نفي المدارك، ويَعسر عليه بيان عدم النصوص؛ لأنها غير محصورة، ويَعسر نفي القياس؛ لأنّ الأصول كثيرة.

ونحن نقول: **النَّفيُ علىٰ ثلاثة أضرب:**

❊ **الأول:** الانتفاء اللَّفظي، كقول القائل: «لا يحل»، هي عبارة عن الحرمة، حتىٰ يقول: المنافي لحلِّ الوطءِ قائم، فلا يحلّ الوطء.

حاصله يرجع إلىٰ بيان المُقتضِي للحُرمة، وهو أمرٌ ثبوتي، وحكمته أنه اشتمل علىٰ المفسدة، والتحريم يثبت رفعًا لها، فكان هذا نفيًا لفظيًّا، وعليه دليل، وهو الدليل المُقتضِي لثبوت الحرمة.

♦ **فإن قيل:** هل الباطل وغير الصحيح من هذا القبيل، حتىٰ يكون قوله: «غير صحيح» حكما، ويكون «الباطل» حُكما؟!

❊ **قلنا:** ليس ذلك من هذا القبيل؛ لأن قولنا: «باطل»، أي: عَرِيٌ عن الفائدة، معناه: لا فائدة في اعتبار أصوات البهائم[١]، فلا يكون عدم اعتبارها

---

[١] كذا.




حُكمًا؛ لأنّ حكم الشرع ما يشتمل على الفائدة، وهذا لا فائدة فيه.

وتارة نقول: «باطل» أو «غير صحيح»، أي: ترجحت المفسدة فيه على المصلحة، كالنهي عن بيع الدِّرهم بالدِّرهمين، لا يصح لوجود المفسدة الراجحة مع اشتماله على الفائدة، فهذا حكم شرعي؛ لأنه استند إلى دليل شرعي.

* **وهو القسم الثاني**: وهو ما ينتفي الحكم لمانع أو فوات شرط؛ لأنّ الاستناد هاهنا كان إلى المانع أو إلى فوات الشرط، وعليه دليل شرعي وهو حكم شرعي؛ لأن كونه مشتملًا على الفائدة يقتضِي ثبوت الحكم تحصيلًا للفائدة، والمانع منع ذلك فاستند الانتفاء إلى المانع، ولو عَرِيَ عن الفائدة لانتفى الحكم؛ لانتفاء السبب.

وعلى الجملة هو كالثابت المُنقطع؛ لأنّ الارتفاع كالانقطاع، ونظيره: إذا غرَّ بحرية جارية، فأتت بولد، فإنّ مِلك الأم سبب لثبوت المِلك في الولد، فظنّ الحرية منع ذلك، فظهر أثره في وجوب الضّمان، فصار كما إذا ثبت وانقطع مستندًا إلى فعله، كذا هاهنا.

* **القسم الثالث**: هو الانتفاء المَحض الذي لا يستند إلى دليل، وهو معلومٌ بدليل العقل، فالعقل دلَّ على البراءة الأصلية، فإن الله تعالى خلق الآدمي بريء الساحة بحيث لا ضمان عليه ولا قصاص ولا زكاة، وكذلك جميع الأحكام، والشغل مُستفادٌ من دليلٍ شرعي، ولا دليل؛ لأنّ الأدلة محصورة في النص والإجماع والقياس، ولم يوجد واحد من ذلك، فلا حكم، فعند ذلك لا حكم هاهنا، فتصير الحادثة بمنزلة أفعال البهائم

والمجانين والصبيان، فإنا نقطع بأنه لا حكم في حقهم.

وقولهم: «إنّ هذا ليس بدليل، بل هو إشارة إلىٰ عدم الدليل». قلنا: ما ذكرناه أمرٌ معقول، وبتقدير الثبوت لا معنىٰ للدليل أيضًا إلا ما ذكرناه، وهو أنْ نذكر أمرًا بتقدير ثبوته تصير محْجُوجاتُه ويحصل مَرامُ مَن أراد إثبات عَدَمِ الحكم ويحصل مقصوده، وهو[١] الثبوت[٢].

♦ **فإن قيل**: إذا كان العقل نافيًا يَكفيه التمسك بالعقل، فلا حاجة إلىٰ نفي الأدلة، كمن تمسك بالعام لا يحتاج إلىٰ نفي المُخصِّص، بل ينبغي أن نقول: من يدَّعِي التخصيص فعليه البيان.

❊ **قلنا**: نجيب عنه من وجوه:

❊ **الأول**: أنّ دليل العقل لا ينفي الحكم بمعنىٰ الحَسَن والقبيح؛ لأنا نفرض الكلام في الفروع الغريبة التي لا يَقضِي العقل فيها بحسن ولا بقبح.

بل معنىٰ قولنا: «العقل دليلٌ علىٰ البراءة الأصلية»، أنّ العقل عَرَّفنا أنَّ الله تعالىٰ خلق الآدمي بَرِيء الساحة لا شيء عليه، والعقلاء قبل ورود الشرع كانوا متصرفين في أنفسهم علىٰ حسب مشيئتهم، وكانوا متحركين بالإرادة من غير حَرَجٍ يَلحَقُهم من جِهة الغير، وهذه قضية معلومة بالعقل. ولا نقول: إنّ العقل ينفي الأحكام ويثبتها[٣]، بل نقول: عَرفنا بالعقل البراءة الأصلية، فنستصحب ذلك إلىٰ أن يرد الشرع، وما ورد الشرع بالتغيير فتبقىٰ تلك المعرفة

---

[١] في الأصل (وفي)، ثم كرر الناسخ الجملة وأتىٰ بها علىٰ الصواب كما أثبت.

[٢] (الثبوت لا معنىٰ ... وهو الثبوت) مُكرر في الأصل.

[٣] في الأصل (إثباتها).

مستمرة، فيكون مُتمسَّكًا بالاستصحاب، فيحتاج فيه إلىٰ نفي المغيِّر، بخلاف العام، فإنّ العامَ يدلُّ علىٰ الاستغراق، وتَرْكُ العمل به في صورةٍ كان علىٰ خِلاف إشعار اللَّفظ فيما وراء التخصيص، فيصلح مُتمسَّكًا، وعلىٰ الخصم بيان التخصيص.

* **الثاني** نقول: بعد ورود الشرع ما من حادثة إلا ويجوز أن يكون للشرع فيها حُكم، وهذا احتمالٌ ظاهرٌ بعد ورود الشرع، فيحتاج إلىٰ نفي المُغيِّر، ليظهر استمرار أثر العقل.

* **الثالث**: أنّ وجود الدليل السمعي مُغيِّرٌ لحكم العقل رافعٌ[١] له إجماعًا، ويجب علىٰ المستدل نفي المُعارِض المُجمَع عليه، فيلزم نفي المدارك.

وقولهم: «إنه يَعسُر عليه ذلك؛ لأن الأدلة غير محصورة». قلنا: ليس كذلك، بل صنفوا الكتب في الأحاديث في الأبواب المَذكورة فيها، فيسهل مراجعة ذلك، ويسهل مراجعة كتاب الله تعالىٰ.

وكلّ حكمٍ يُنازع فيه يكون له أصلٌ قَرِيبٌ منه معلوم، كإلحاق[٢] بيع الغائب بالمَرئي، وإلحاق النكاح الصادر من الولي وغير ذلك.

---

[١] ويحتمل أن تُقرأ في الأصل (دافع).

[٢] في الأصل (كالإلحاق).

فإذا فرغنا عن الأصول القطعية، نَشرع في بيان الأصول المَوْهومة، وهي ما يُظنّ أنها من أصول الأدلة وليس كذلك، **وهي أربعة:**

الأول
شَرْعُ مَن قَبْلَنا



ليس بحجة لنا؛ لأنّ شريعتنا ناسخةٌ للشرائع كلها.

والدليل عليه: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣ ـ ٤]، دلَّ أنّ ما[١] يُخبر عنه النبي ﷺ كان بعد نزول الوحي عليه، ولو حكم بشريعة الغير كان باعتبارِ وحيٍ نَزل علىٰ غيره من الأنبياء.

ولهذا إذا وقعت حادثةٌ لم يكن حكمها معلومًا عنده كان يتوقف وينتظر الوحي، ولو جاز لنا العمل بشريعة الغير لراجع الكتب المُنزلة عليهم من التوراة والإنجيل وغير ذلك. وفي قصة آية الرَّجم راجعَ التوراة حتىٰ يُعرِّفهم كَذِبهم، فإنهم أنكروا اشتمال التوراة علىٰ آية الرجم(٢). ولهذا رُوِيَ أنه ﷺ رأىٰ عمر رضي الله عنه ينظر في التوراة، فظهر عليه شمائل الغضب وقال: «**لو كان موسىٰ بن عمران حاضرًا لما وَسِعَه إلا اتّباعي**»(٣).

---

[١] في الأصل (أن إنما).

(٢) رواه البخاري (٣٦٣٥، ٤٥٥٦، ٦٨٤١)، ومسلم (١٦٩٩)، من حديث عبد الله بن عمر.

(٣) أخرجه الإمام أحمد (١٥١٥٦)، من حديث مجالد عن الشعبي عن جابر. وهذا إسناد مدخول، قال البخاري: «لا يصح»، «**التاريخ الكبير**» (٣٩/٥)، (٩/٨)، وانظر: «**الجامع لعلوم الإمام أحمد**» (١٠١/١٩).

الأصل الثاني
قول الصحابي

وهو حجةٌ عند أبي حنيفة ﵁[1]. وليس بحجةٍ عندنا[2]، فنقول: من

(١) قال أبو سعيد البَرْدَعِي (ت ٣١٧هـ) ـ شيخ أبي الحسن الكَرْخِي ـ: «عليه أدركنا مشايخنا». وهو قول أبي بكر الرازي، وحُكِيَ عن أبي حنيفة وصاحبيه، «**الفصول**» (٣/٣٦١ ـ ٣٦٢)، و«**مسائل الخلاف**» للصيمري (ص: ٢٢٠)، و«**التقويم**» (٢/٥٦٦).
وقال القاضِي أبو زيد الدَّبُوسي: «ليس عن أصحابنا المتقدمين مذهبٌ ثابتٌ في هذا»، «**التقويم**» (٢/٥٦٧). وانظر: «**أصول البزدوي**» (ص: ٥٢٤)، و«**أصول السرخسي**» (٢/١٠٥)، و«**الميزان**» للسمرقندي (ص: ٤٨١).

(٢) **حُكِيَ هذا عن نصِّ الشافعي في الجديد**، وكذا رواه عنه المُزَني ﵀، كما ذكر ذلك القاضي أبو بكر ابن الطيب في «**التقريب والإرشاد**» (ص: ١٦٨، ٢٣٢ ـ نشرة الوعي)، وغيرُه. قال الشافعي في الواحد منهم إذا لم يَحفظ له مُخالفًا: «صِرتُ إليه وأخذتُ به، إذا لم أجد كتابًا ولا سُنَّةً ولا إجماعًا ولا دليلًا منها، **هذا إذا وجدتُ معه القياس**»، قال المُزَني تعليقًا عليه: «فقد بَيَّن أنه قَبِلَ قولَه بحُجَّة»، رواه ابن عبد البر في «**جامع بيان العلم**» (٢/١٠٢ ـ ١٠٣) بإسنادٍ ثابت.
وأكثر أصحابه علىٰ ما رَوَىٰ المُزني، انظر: «**الحاوِي**» (١/٣١)، و«**أدب القاضي**» للماوردي (١/٤٦٧ ـ ٤٧٠)، و«**التلخيص**» للجُوَيْني (٣/٤٥١)، و«**شرح اللُّمع**» للشيرازي (٢/٧٤٢)، و«**القواطع**» للسمعاني (٢/٧٦٣)، و«**البحر**» للزركشي (٦/٥٤).
وأما في القديم، فكان يراه حُجةً ويعتمد عليه في إثبات الأحكام، انظر: «**المدخل**» (٢/٥٣١ ـ ٥٣٣)، و«**المناقب**» للبيهقي (١/٤٤٢)، وما تقدم.
هذا وقد جاء عن الشافعي في الجديد ما يدلُّ علىٰ الاحتجاج بقول الصحابي والاعتماد عليه، كاعتماده في الفرائض علىٰ مذهب زيد وتقليده إياه في ما ذهب إليه، وجعل قولَ الصحابي=

جاز عليه الخطأ لا يجوز تقليده، والصحابي ليس بمعصومٍ عن الخطأ والزَّلل، بل يجوز عليه الخطأ، فلا يُعوَّل عليه.

وقول النبي ﷺ حجة؛ لأنه معصوم. ويُعتمد علىٰ خبرِ الواحد مع أنه لا يُفيد إلا الظنّ؛ لأنّ الإجماع دليلٌ علىٰ أنّ المُسنَد إلىٰ النبي ﷺ حجة وإن كان مظنونًا، كالمُستدل بالعموم[١].

والمجتهد كيف يُقلِّد المجتهد؟! لأنّ له مثل ما عنده، والتقليد أخذ قولٍ بلا حجة، فكما يستقل بدرك الحجة يستقلّ المُقلِّد أيضًا بذلك.

ونظيره: البصير العالم بجهة القِبلة بالدليل لا يُقلِّد غيره، ولا يجوز له ذلك. والأعمىٰ يُقلِّد، وكذلك الجاهل بجهة القبلة يُقلِّد العالِم.

❖ **فإن قيل**: قال عليه السلام: «**اقتدوا باللَّذَيْن من بعدي، أبي بكر وعمر**»(٢).

= في «**اختلافه مع مالك**» (٨/٧٦٤ ـ **الأم**) من جُملة مآخذ العلم بعد الكتاب والسنة الإجماع، وقَدَّمه علىٰ القياس، ولهذا قال الزركشي: «فيكون له قولان في الجديد»، «**البحر المحيط**» (٦/٥٦)، وانظر: «**إجمال الإصابة**» للعلائي (٣٧ ـ ٤٢).

وقال في «**الرسالة**» (ص: ٥٩٧ ـ ٥٩٨): «[أصيرُ] إلىٰ اتِّباع قول واحدٍ إذا لم أجد كتابًا ولا سُنَّةً ولا إجماعًا ولا شيئًا في معناه يُحكم له بحكمه، **أو وُجِدَ معه قياس**»، وهذه رواية الرَّبيع بن سليمان المُرادِي وهو من رواة الجديد، ولا يخفىٰ ما فيها من الاختلاف عمّا في رواية المُزني المتقدمة، مع اتحاد المَخرج فيما يبدو.

وقد يحمل هذا أنه علىٰ احتج به مُقَيَّدًا لا مُطْلَقًا، وهو الأشبه، ولذا تردد قوله فيه في موضعٍ آخر من «**الرسالة**» (ص: ٥٩٧)، وقَدَّم القِياس الجلي عليه، وكان يعضده غالبًا بضروبٍ من الأقيسة، كما نَبَّه علىٰ هذا ابن تيمية رحمه الله في «**تنبيه الرجل العاقل**» (ص: ٥٣٠).

[١] في الأصل (كالمستدل المعلوم)، كذا، ولعل ما قدرته أشبه.

(٢) أخرجه الترمذي (٣٦٦٢)، وابن ماجه (٩٧) من حديث ربعي عن حذيفة. قال الترمذي: «حديث حسن». **وفيه علة**، وهي تدليس سفيان الثوري فيه، انظر: «**العلل الكبير**» للترمذي=

وقال عليه السلام: «**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**»(١).

* **قلنا**: قوله عليه السلام: «**اقتدوا باللَّذَيْن من بعدي**» هذا أمر، والأمر قد يكون للإيجاب، وقد يكون للاستحباب.

أو نقول: يحتمل أن يكون المراد به العامِّي، ويجب على العامِّي تقليد المُجتهد؛ لأنّه كالجاهل[٢] بدليل القِبلة يُقلِّد العالم.

وقوله عليه السلام: «**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**». قلنا: ليس فيه ما يدلّ على الوجوب.

ويحتمل أنه أراد به العامِّي، وهو خبر آحادٍ[٣] ظاهر في العموم، وهو يعترضه[٤] التخصيص، فلا يجوز إثبات مثل هذه الأصول به.

وقوله عليه السلام: «**اقتدوا باللَّذين من بعدي**»، كيف يُقتَدَىٰ بهما[٥] مع اختلاف مذهبهما؟! حتىٰ كان أبو بكر يُسوِّي بين المُهاجرين والأنصار، وأنكر عليه عمر وقال: «كيف تُسوِّي بين جماعةٍ أسلموا تحت ظلال السيوف، وجماعةٍ هاجروا مع النبي ﷺ؟!» فقال أبو بكر: «إنما فعلوا ذلك لله تعالىٰ

= (ص: ٣٧١)، و«**العلل**» لابن أبي حاتم (٦/٤٣٥)، و«**الإرشاد**» للخليلي (١/٣٧٨).

(١) رواه الدارقطني في «**المؤتلف والمختلف**» (٤/١٧٧٨)، وابن عبد البر في «**جامع بيان العلم**» (١٧٦٠) من حديث جابر. قال ابن عبد البر: «هذا إسناد لا تقوم به حجة»، وقال البيهقي في «**المدخل**» (٢/٥٨١): «هذا حديث متنه مشهور وأسانيده ضعيفة، لم يثبت في هذا إسناد».

[٢] في الأصل (جاهل)، والمثبت أشبه.

[٣] في الأصل (الآحاد)، والمثبت أسد.

[٤] كذا، وله وجه، ويشبه أن يكون: (يعتريه).

[٥] في الأصل (به)، والمثبت أسد.

وأجورهم علىٰ الله تعالىٰ، وإنما الدنيا بلاغ»(١)، ولما انتهت النَّوْبة إلىٰ عمر رضي الله عنه كان يُفاضِل(٢)، ومع هذا الخلاف لا يُتصوَّر الاقتداء بهما.

والعامِّي يجوز له التقليد، فإذا أسلم كافرٌ فلا بدَّ وأن يُقلِّد مجتهدًا، فيُذكَر عنده بعضُ المسائل من مذهب الشافعي رضي الله عنه ومذهب أبي حنيفة ومالك وأحمد، ويُحكَىٰ له بسيرتهم في الفتوىٰ والإعراض عن الدنيا ومعاشرتهم مع المسلمين حتىٰ يختار ما هو الأقرب عنده، وهو الذي تسكن نفسه إليه، كالمُجتهِد في القِبلة، فإنه ينظر في الدليل ويأخذ بفراسة القلب، فكلّ ما يترجّح عنده يأخذ[٣] به.

❖ **فإن قيل**: هل يجوز للعامي أن يَلتَقِط المَسائل من المذاهب، فكل ما يكون أوفق له يعمل به؟!

❊ **قلنا**: ليس له ذلك؛ لأنه يُوجب الانسلال عن رِبْقة التقليد، ويلزم منه الخبط؛ لأنا تبيَّنا[٤] أنّ دليل العامي يَتركب عن مقدمتين:

أحدهما(٥): أنه يجب عليه تقليد الأعلم والأوْرَع، فيأخذ[٦] بقوله. فإذا غلب علىٰ الظَّن أنّ الواحد هو الأوْرَع والأعلم، فكلامه أقرب إلىٰ الاحتياط

(١) بمعناه في «الأم» للشافعي (٥/٣٤٥) [معلقًا]، و«الزهد» لأحمد (٥٧٠).

(٢) في هذا أخبار كثيرة في الصحيح والسنن وغيرها، انظر: «مسند الفاروق» لابن كثير (٢/٣٠٩) فما بعده.

[٣] في الأصل (يأخذه)، والمثبت أسد.

[٤] كذا رسمها الناسخ، ويحتمل (بينا).

(٥) ولم يصرح بالثانية، ولعلها (فإذا غلب علىٰ الظَّن...)، كما يظهر عند التأمل.

[٦] في الأصل (فأخذ)، والمثبت أشبه.




والتقوىٰ، فيلزمه أن يأخذ بقوله، وليس له أن يَرجِع في مسألةٍ واحدة؛ لأنه يُبطل إحدَىٰ المُقدّمتين، وهي قوله: «هو الأوْرَع والأعلم».

نعم، إذا أبطل هاتين[١] المقدمتين يَبطل تقليده، كالمجتهد إذا أدَّىٰ اجتهاده إلىٰ حكمٍ ثم تبيّن خطأه، يرجع عنه إلىٰ حكم آخر، دلَّ أنه لا يُمكِنه الالتقاط عن المذاهب.

ونظيره: الأعمىٰ إذا قلَّد قائدًا ليُوصِله إلىٰ مقصد معيّنٍ هو مثلًا في جهة القبلة، فما لم يعتقد كونه أمينًا لا يقلده، ولو قلَّد غيره ليُوصِله إلىٰ مَقصدٍ مع استدبار القبلة، لا بدّ وأن يَبطُل في نفسه ظنٌّ كونه عالمًا وأمينًا حتىٰ يُقلِّد غيره في ذلك.




[١] في الأصل (يطلب هذه)، وهو تخليط من الناسخ.

الأصل الثالث
الاستحسان



فالنقل عن الشافعي رضي لله عنه أنه ليس بحجة. ونُقل عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه حجة(١).

ونحن نقول: لا يمكن القضاء على الشيء بكونه حجةً أو ليس بحجةٍ إلا بعد الإحاطة بحقيقة ذلك الشيء، فنقول:

يُطلق الاستحسان ويُراد به ما تَمِيل إليه طِباع النّاس، ومَيلُ النُّفوس من قِبل الأوهام، يُوجَد في حقِّ العوام، ويُوجَد في حقِّ الصبيان والمَجانين. ولا يُظَنُّ بأبي حنيفة رضي الله عنه أن يقول بكونه حجة.

ويُطلق الاستحسان [ويُراد به الاستحسان] والاستقباح العقلي، وقد بَيَّنا وجهَ فساده، ثم هذا لا يَتمشَّىٰ في الفروع والأحكام الغريبة، كصحة الإجارة

---

(١) انظر: «**الفصول**» للرازي (٤/٢٢٣)، و«**تقويم الأدلة**» للدبوسي (٢/٨٥٦)، و«**مسائل الخلاف**» للصَّيْمَرِي (ص: ٢٧٨)، و«**أصول البزدوي**» (ص: ٦١١)، و«**أصول السرخسي**» (٢/١٩٩)، و«**بذل النظر**» للأسْمَنْدِي (ص: ٦٤٧). قال الخوارزمي الكاتِب: «ولذلك سموا أصحاب الرأي»، «**مفاتيح العلوم**» (ص: ٢٠).
وشنع الشافعي عليهم جدًا وقال: «إذا أجازَ لنفسه «استحسنتُ» **أجاز لنفسه أن يشرع في الدِّين**»، «الأم» (٧/٥٠٤)، وصنف في رده عليهم كتابًا مستقلًا، وهو المُترجم بـ«**إبطال الاستحسان**». والمعنىٰ الذي أنكره منه: «**ترك القياس بلا دلالة من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس أقوىٰ**»، انظر: «**الرسالة**» (ص: ٥٠٣)، و«**قاعدة في الاستحسان**» لابن تيمية.

وِنكاح الصغيرة من الصغير، وغير ذلك.

ونُقِل عن الكرخي وعن كثير من أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه: أنَّ الاستحسان عبارةٌ عن مخالفة مَدلولِ[١] الدليل بدليلٍ هو أقوى منه، مع بقاءِ الدَّليل الأول(٢).

ونظيره قالوا: قال أبو حنيفة رحمه الله: إذا[٣] قال: «لله عليَّ أنْ أتصدَّق بجميعِ مالي»، أستحسنُ أنْ يتصدق بقدرِ الزّكاة، لقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣]، وأراد به قَدْرَ الزكاة، واستحسنَ حملَ المُطلق على المُقيَّد، وكذا قياس الأحداث، لا يُفرِّق بَيْن السَّبْق والعَمْد، بل كلّ واحدٍ يَنقض الوضوء. ثم قال: إذا سَبَق الحَدَثُ في أثناء الصلاة يَبْنِي عليها، وإن كان مُتعمِّدًا بَطَلت.

وإذا صار الاستحسان مُفسرًا به[٤]، فأحدٌ لا يُنكر كونه حُجَّة، فلا يَبْقَى الخِلاف في هذه المسألة.

---

[١] في الأصل (دليل)، والمثبت أشبه.

(٢) نقله عن الكَرْخِي أبو الحسين البصري في «**المعتمد**» (٢/٨٤٠)، واختاره أبو عبد الله البصري، والحاكِم الجُشَمِي، «**عيون المسائل**» (ص: ٢٤٢). وانظر: «**الفصول**» للرازي (٤/٢٣٤).

[٣] في الأصل (إذ)، خطأ.

[٤] كذا، أي بالمعنى المتقدم عن الكرخي وغيره.

الأصل الرابع
الاستصلاح



واختلفوا في كونه حجة، ونحن نُبيِّن:

معنى المَصلحة.

ثم مَراتِبها.

ثم المُلغَى[1] والمعتبر.

* **الأول**: المصلحة، فنقول: معنى المَصلحة ما يُوافِقُ المَرْءَ نَظَرًا إلى معاشه ومعاده، وحاصله يرجع إلى جَلب النَّفع أو دفع الضَّرر.

وأما المراتب:

فأقوى المراتب: المُحافظة على الدِّين؛ لأنّ الأنبياء عليهم السلام كلهم بُعثوا لذلك، ولهذا يحقّ قتل الكفار وقتل المُبتدع المُضل مُحافظةً على الدِّين، ولا تَعرَى شريعةٌ عن ذلك، ومعرفةُ الله تعالى والانقياد لنبيِّه ﷺ كان واجبًا في الأديان كلها.

الثانية: المُحافظة على النفوس، فاستبقاء النُّفوس مقصود للشارع[2]؛

---

[1] تحرف في الأصل (المتلقي).

[2] في الأصل (الشارع)، والمثبت أشبه.

لأنّ بها يُتوسل إلىٰ العبادة، ولهذا حَرُم القتل، والشَّرع شَرَع القِصاص، وهو أيضًا من ضرورةِ كلّ شَرِيعة.

الثالثة: المُحافظة علىٰ الأنساب بتحريم الزّنا وشَرْعِ الجَلْد والرَّجْم، وكان أيضًا حرامًا في الأديان كلها، لِمَا فيه من اختلاط المياه واشتباه الأنساب وضياع الولد.

الرابعة: المُحافظة علىٰ العقول بتحريم الخمر، فإنّ السُّكْر كان حرامًا في الأديان كلها، والقَليل كان حلالًا؛ لأنّ العَقل مِلاك التكاليف.

الخامسة: المُحافظة علىٰ الأموال مقصودٌ، ولهذا شُرِعَ التعزير في الغَصْب، وشُرِع القَطع في السَّرِقة.

❖ **فإن قيل:** زوال العقل بالخمر يحصل قطعًا، وضياع النسب أمرٌ موهوم، فكيف رَجّحْتم ذلك علىٰ زوال العقل؟!

❊ **قلنا:** الظَّاهر حصول الولد؛ لأنّ الوطءَ إلقاءُ البَذْرِ في مَحلِّ الزَّرْع، فيُفْضِي إلىٰ النَّبات ظاهرًا، ويتضمّن ذلك ضياع الولد؛ لأنّ الوالد لا يَعتنِي بتربيته؛ لأنّه لا يَثِق بكون المَولود حاصلًا منه، والأمّ بعجزها لا تستقلّ بتربيته، فيَبقَىٰ الولد ضائعًا، فيلزم منه اختلال مصلحة تَعايُش[1] الإنس، بخِلاف شُرب الخمر، فإنّ مفسدته عائدةٌ إلىٰ الشارب وإن كانت قطعية، ولكن ليست بكلية، ويمكن تدارك ذلك؛ لأنّ شرب الخمر إن كان يتضمن[2] زوال العقل وفوات الصلاة، يمكن أن يتدارك بالقضاء، أمَّا هاهنا بخلافه.

[1] في الأصل (تفاحش)، تحريف.
[2] في الأصل (كانت تتضمن)، والمثبت أسد.

❁ فإن قيل: كيف رجحتم المُحافظة علىٰ العقول علىٰ المُحافظة علىٰ المال، مع أنّ المشروع في حَدِّ الشرب هو الضرب بأطراف الثياب والنِّعال، هكذا كان في عهد رسول الله ﷺ(١)، وأربعون جلدة في زمان الصحابة(٢)، والمَشروع في بابِ السَّرقة هو القطع في جميع الأزمنة، والقطع أشدُّ ضررًا من الحدِّ[٣]؟!

❁ قلنا: القطع ما وجب للمحافظة علىٰ المال فحسب، بل القطع وجب لتلطخ عِرضْه بِرَذِيلة السرقة، وهو جِنايةٌ علىٰ حق الله تعالىٰ؛ لأنّ عِرضه يَشتمل علىٰ حق الله تعالىٰ، ولهذا لو أباح الشتم لا يُباح، فوجب القطع، للمحافظة علىٰ العِرض، وإن كانت فيه المُحافظة علىٰ المال ضِمنًا. أو نقول: إنه وجب لهما جميعًا، فلا يكون وجوبه للمُحافظة علىٰ المال فقط.

النظر الآخر في كيفية رِعاية المصالح وإلغائها، فنقول: المصلحة تنقسم إلىٰ الملغاة، وإلىٰ المعتبرة إجماعًا، وإلىٰ المُختلف فيها اعتبارًا.

أمّا الملغاة، ما نُقل عن بعضهم(٤) حين سأله مَلِكٌ من المُلوك: أنّه أفطر

---

(١) في ذلك أخبار كثيرة، ومنها ما رواه البخاري (٦٧٧٧)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) كان ذلك في زمن أبي بكر رضي الله عنه، رواه البخاري (٦٧٧٦)، من حديث أنس رضي الله عنه.

[٣] كذا، أي حد الخمر، ولو قال: (الجلد) لكان أبين.

(٤) هو فقيه الأندلس أبو محمد يحيىٰ بن يحيىٰ بن كَثِير اللَّيْثِي المَصْمُودِي القُرطُبي (ت ٢٣٤هـ)، من أصحاب الإمام مالك بن أنس، وأشهر من رَوَىٰ عنه «**الموطأ**».
وتجد خبر فُتياه في: «**ترتيب المَدارك**» للقاضي عِياض (٣٤/٢)، و«**وَفَيَات الأعيان**» لابن خِلِّكان (١٤٦/٦)، و«**سير النُّبلاء**» للذهبي (٥٢١/١٠).
وقال أبو العباس المَقْري: «قال بعض المالكية: إنّ يحيىٰ وَرَّىٰ بهذا، ورأىٰ أنه لم يَملِك شيئًا، إذ هو مُستَغرِقُ الذِّمة، فلا عِتق له ولا إطعام، فلم يَبقَ إلا الصِّيام»، «**نفح الطِّيب**»=

بالوِقاع في نهار رمضان. فقال: عليك صوم شهرين متتابعين، فرُوجِعَ في ذلك، وقيل له: الله تعالىٰ أوجب عليَّ الإعتاق أولًا، وإنما يجوز العدول إلىٰ الصوم بعد العَجْزِ عن الإعتاق. فقال: إنما أفتيت بذلك لأني لو قلت لك: عليك الإعتاق، لسَهُل عليك ذلك، وتَقدِرُ علىٰ الوِقاع بعد ذلك اعتمادًا علىٰ أنه يتيسر عليك الإعتاق.

وهذه مصلحة ألغاها الشارع؛ لأنّ الشارع أوجب الكفارة مع رِعاية الترتيب علىٰ نَعْت العموم في حقِّ كلِّ مُفطِر، وهو أعلم بمصالح العباد، فيجب علينا اتِّباع مَوْرِد النَّص.

وحاصل هذا راجعٌ إلىٰ إثبات الشرع بالرأي، ولو فتحنا هذا الباب، فالمُستفتي يسأل عن حكم الله تعالىٰ، وعند ذلك لا يَعتمِد علىٰ قول المُفتِي؛ لأنّه يجوز التغيير من جهته.

وأما المعتبرة إجماعًا، فهي[١] التي لها أصولٌ أو أصلٌ مُعيَّن، وهو القياس.

وأما التي ما توافقنا علىٰ اعتبارها، هي المصلحة المرسلة وهي التي لا يشهد لها أصلٌ مُعيَّن، حتىٰ قال مالك رضي الله عنه: ضرب المتهم بالسرقة محافظةٌ علىٰ الأموال.

ولو جاز هذا لجاز أن يُقال: يجوز ضرب المُتهم بالزِّنا أو المتهم بالقتل حتىٰ يُقرّ به، وما صار إليه أحد. والمعنىٰ فيه: هو أنّ الضَّرب يتضمن إيذاءَ

= (٢/١٠ ـ ١١). وانظر: «**يحيىٰ بن يحيىٰ الليثي وروايته للموطأ**» لمحمد حسن شُرَحْبِيلي (ص: ٥٥ ـ ٥٦).

[١] في الأصل (وهي)، والمثبت أسد.

المسلم من غير جريمة، وحقُّه أنْ يكون حرامًا.

ومن العلماء من قال: هي حجة بشرط أمور أربعة:

أحدها: أن تكون من المصالح الخمس[1] التي عددناها، حتىٰ لو كانت من المصالح الجزئية، كالفروع الغريبة، مثل القِراض والإجارة، ومثل رِعاية المُساواة في باب القِصاص، وجواز تزويج الصغيرة من الصغير، ورعاية الكفاءة في النِّكاح، والقول بنجاسة الكلب، حتىٰ يبالغون في الامتناع عن مُخالطة الكلاب فتحصل به المُحافظة علىٰ مكارم الأخلاق، فمثل هذه المصالح لا يجوز التعويل عليها إلا بعد شهادةِ أصلٍ مُعتبرٍ لها.

الشرط الثاني: أن تكون كُلِّية، معناه: أن تعود فائدتها إلىٰ جميع المسلمين.

الثالث: أن تكون ضَروريَّة بحيث لا تحصل إلا به.

الرابع: أن تكون قطعية، ومعنىٰ قولنا: «قطعية»: أنه لو لم يُشرع هذا الطريق تحصل المفسدة قطعًا.

فهذه أربعة شروط.

مثاله: إذا تَتَرَّس الكفار بأُسارَىٰ المسلمين بحيث لو رَميناهم يَلزم منه هلاك المُسلمين، ولو امتنعنا عن الرَّمْي يلزم منه استهلاك جميع المسلمين، فإنه يحصل لهم الاستيلاء علىٰ بلاد الإسلام، ولا يُمكن قهر الكفر إلا بالرَّمْي إليهم، وعلمنا قطعًا أنه لا طَرِيق إلىٰ الرَّمي إليهم [إلا ذلك].

---

[1] في الأصل (خمسة).

ثم نظموا منه دليلًا وقالوا: المُحافظة علىٰ الدِّماء مقصودُ الشارع، والامتناع عن الرَّمي يخلُّ بمقصودِ الشَّارِع، فيكون حرامًا.

ونحن نقول: ما الذي عنيتم بقولكم: «إنه مقصود الشارع»؟!

إن عَنيتم به ما نعني بقولنا: إنّ دفع الحَرِّ والبَرد مقصودُ العقلاء، فذلك مُحال في حقِّ الله تعالىٰ؛ لأنّه تعالىٰ مُنزّهٌ عن الانتفاع بالأشياء[١].

وإنْ عَنيتم به أنه مُرادُ الشارع، فذلك لا يَستقيم، فإنه قد لا تحصل المُحافظة علىٰ الدِّماء، وخلافُ مُراد الله تعالىٰ محال.

وإن عَنيتم به أنّ الشارع شَرَع طريقًا إلىٰ صيانة الدِّماء ظاهرًا، كالتحريم والقِصاص، فهذا مُسلَّم، ولكن لم يَلزم من شرعيّةِ هذا الطريق شرعية طريقٍ آخر يغايره[٢]. وهذا وَضْعٌ بالرأي والقياس، ولو جاز هذا لجاز أن يُقال: تُشرع[٣] المُثْلة في القِصاص، ويُشرع الصَّلْبُ والإحراق، ويُشرع التعزير في باب الغَصْب مُحافَظةً علىٰ المال. ولوجب أن يُشرَع الجَلْد والتعزير كما في الزِّنا. وحاصله يرجع إلىٰ سَفكِ دَمِ امرئٍ مُسلمٍ من غير جَرِيمةٍ صَدَرَت، وهو غير مُلائمٍ لقوانين الشَّرْع.

وما ذُكِر من كونها قطعيةً لا وَجه له؛ لأنّه يحتمل موت الأسارىٰ إنْ صَبرنا ساعة، ويحتمل موت مَلِك الكفار الذي يحملهم علىٰ مقاتلة المسلمين، ويحتمل أن لا يصل عسكرهم إلىٰ جميع البلاد المنسوبة إلىٰ المسلمين،

---

[١] رسمها في الأصل مشتبه، ولعله ما قدرته.

[٢] في الأصل (تغايرها)، والمثبت أشبه.

[٣] في الأصل (أن بشرع)، سبق قلم من الناسخ.

والظاهر هذا، [إذ] يبعد غاية البعد بلوغ عسكر الكفار إلىٰ جميع بلاد المسلمين. نعم، ربما يقدرون علىٰ قتل جمعٍ كثيرٍ من المُسلمين، فيكون ترجيحًا للكفر[١]، وهو غير جائز إجماعًا، حتىٰ قلنا: إنّ جماعة إذا اضطروا إلىٰ تَناول مُسلِم لا يجوز لهم ذلك، وإن كان مُتَضَمِّنًا بقاءهم، ولكن ما لم يكن كُلِّيةً لا يجوز ذلك، كذلك هاهنا.

ثم نقول: ظهر إلغاء هذه المصلحة بالنصوص، منها قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣][٢]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا﴾ [الإسراء: ٣٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨]، وقوله ﷺ: «**الآدمي بُنيانُ الله، ملعونٌ مَن هَدَمه**»(٣)، وقوله ﷺ: «**لا يحل دمُ امرئٍ مُسلمٍ إلا بإحدَىٰ خِصالٍ ثلاث**»(٤)، وقوله ﷺ: «**مَن سَعَىٰ في دَمِ مُسلم، ولو بشَطْرِ كَلِمةٍ، جاء يوم القيامة مَكتوبٌ علىٰ جبهته آيِسٌ من رحمةِ الله**»(٥).

---

[١] في الأصل (للكره)، والمثبت أشبه.

[٢] أخطأ الناسخ فكتب (ومن قتل).

(٣) مشهور عند أهل اللغة والغريب، ولم أقف عليه مُسنَدًا، قال الزَّيْلَعِي: «غريب جدًا»، «**تخريج أحاديث الكشاف**» (١/٣٤٦)، وقال المُناوِي: «لم أقف له علىٰ طريق»، «**التيسير بشرح الجامع الصغير**» (٢/٤٣٥).
ويُشْبِه أن يكون من جُملة ما تُلُقِّي من أخبار بني إسرائيل، فقد ذكر أبو محمد ابن قتيبة: «في الحديث: أنَّ سُلَيْمان النبي صلوات الله عليه قال: «**من هَدَمَ بُنيان رَبِّه فهو مَلعونٌ بين يديه**».
قال ابن قتيبة: يعني من قتل النفس؛ لأن الجسم بنيان الله»، «**غريب الحديث**» (٣/٧٦٤).

(٤) رواه البخاري (٦٨٧٨)، ومسلم (١٦٧٦)، من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

(٥) رواه ابن ماجه (٢٦٢٠)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. وله وجوهٌ أخرىٰ، ولا يصح منها شيء=

ولا يُقال: جاز تخصيص العمومات بالقياس، فنحن أيضًا نُخصص ما ذكرتموه[١] من العمومات بما ذكرناه من نَظم الدليل؛ **لأنَّ** من النَّاس من أنكر التخصيص بالقياس، ومنهم من جَوَّز بعد تطرق التخصيص إليه، ولم يُجِز قَبله.

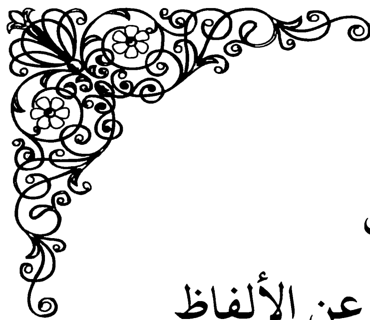
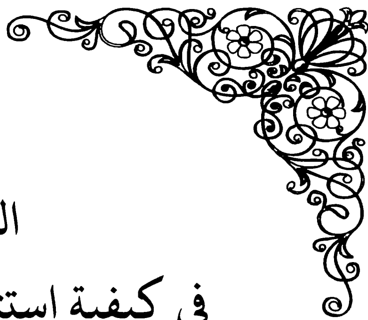
ثم لا يلزم من تخصيص العموم بالقياس ـ الذي اتفق المسلمون علىٰ كونه حجة ـ، تخصيصه بالقياس الذي اختلف العلماء في كونه حجة؛ لأنّ ما ذكرتموه[٢] من الأصول الموهومة لا القطعية.

= لا مرفوعًا ولا موقوفًا، انظر: «**الموضوعات**» لابن الجوزي (١٠٣/٣)، وتخريج «**سنن ابن ماجه**» نشرة الرِّسالة.

[١] في الأصل (ذكروه)، والمثبت أشبه.

[٢] في الأصل (ذكرته)، والمثبت أشبه.

القُطْب الثالث
في كيفية استثمار الأحكام عن الألفاظ

وذلك بالنَّظر في منظوم اللفظ ومنطوقه.

وبالنظر في مفهوم اللفظ وفحواه.

وبالنظر في معنىٰ اللفظ ومعقوله.

وهذا الذي نُسمِّيه قياسًا.

وكان هذا القُطب مُشتمِلًا علىٰ ثلاثة فنون:

الأول: في منطوق اللفظ.

والثاني: في مفهوم [اللفظ].

والثالث: في معقول اللفظ.

الفن الأول

يَشتمِل علىٰ مُقدِّمة وأربعة أقسام:

القسم الأول: في المُجمل.

والثاني: في المُبيَّن.

والثالث: في الأمر والنَّهي.

والرابع: في العام والخاص.



أما المقدِّمة

فتَشتمِل علىٰ ثلاثة فصول:

الأول
في أنّ اللغة هل تَثبُتُ قِياسًا أم توقيفًا؟!



اختلفوا فيه: فمنهم من قال: تثبت قياسًا، وقالوا: الخَمْر إنما سُمِّيَ خمرًا لكونه مُخامِرًا للعقل، والنبيذ يُخامر العقل فيُسمَّىٰ باسم الخمر، فيندرج تحت قوله ﷺ: «**حُرِّمت الخَمْرَة لعينها**»(١).

وسُمِّي السارق سارقًا لكونه أخذ مال الغير بطريق الخُفْيَة والاستسرار[٢]، والنَّباش أخذ مال الغير بطريق الخُفْيَة، فيَندرجُ تحت قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨].

وسُمِّي الزاني زانيًا لأنه مُولِجٌ فرجًا في فَرْجٍ محرمٍ[٣] شرعًا مُشتَهًىٰ

(١) رواه أبو بكر الرَّازي في «**أحكام القرآن**» (٦/٢)، (١٢٥/٤)، وأبو جعفر العُقَيْلِي في «**الضعفاء**» (٤٤٣/٢)، (٥٣٧/٤). من حديث علي رضي الله عنه. **ولا يصح**، قال العُقَيْلِي: «ليس له أصل». ورواه أبو الشيخ في «**طبقات المحدثين بأصبهان**» (٢٠٢/٤)، من حديث أبي حريز الأزدي عن رجل من بني سُليم، فلا يعلم من هو؟!
والمعروف أنه موقوف من كلام ابن عباس رضي الله عنهما. انظر: «**الأشربة**» للإمام أحمد (١٠٩)، و«**المجتبىٰ**» للنسائي (٥٦٨٤، ٥٦٨٥) وغيرهما.

[٢] كذا في الأصل، ويشبه أن يكون الصواب (والاستتار).

[٣] في الأصل (محرمًا).

طبعًا، واللائط كذلك، فيكون زانيًا، فيندرج تحت قوله تعالىٰ: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢].

ونحن نقول: إن كان النقل من أرباب اللغة أنهم وضعوا اسم الخمر بإزاءِ كلِّ ما يُخامر العقل، فعند ذلك إطلاق اسم الخمر علىٰ النبيذ يكون ثابتًا بالنَّقل من أرباب اللغة لا بالقياس، كما إذا نُقِل عنهم أنّ كلَّ مَصدرٍ مُشتقٍ منه اسم الفاعل والمفعول، فإطلاق الضارب علىٰ الفاعل للضرب يكون ثابتًا بالنقل من جهتهم.

وإن نُقل من جهتهم أنهم وضعوه[١] بإزاء كلِّ[٢] ما يُخامِر العقل مُعتَصَرًا من العنب، فإطلاقه علىٰ النَّبيذ يكون تقولًا عليهم.

ونظيره: ما قال ﷺ: «**تَجزي عنك ولا تَجزي عن غيرك**»(٣)، فإلحاق غيره به يكون علىٰ خلاف النّص، وهو ممتنع، كذا هاهنا.

وأما إذا سكتوا عن الأمرين(٤)، فعند ذلك يحتمل الاختصاص بموضع الإطلاق؛ لأنهم يَضَعون اللَّفظ بإزاء معنىٰ، ولا يطردونه مع اطِّراد المعنىٰ، حتىٰ وضعوا «الأدْهَم» بإزاء الفرس الأسود، ثم لا يُسمَّىٰ الآدمي الأسود أدهمًا. ووضعوا اسم «القارورة» علىٰ المُتَّخَذِ من الزُّجاج، لاستقرار الدُّهن فيه، ثم لا يُسَمُّون الكُوزَ والبِركةَ قارورةً مع استقرار الدُّهن فيهما.

---

[١] يعني اسم الخمر، وفي الأصل (وضعوا)، والمثبت أشبه.

[٢] كأن الناسخ ضرب علىٰ كلمة (كل)، ولكن لست من ذلك علىٰ ثقة، فأثبتها، والمعنىٰ بها وبدونها مستقيم.

(٣) رواه البخاري (٩٥٥)، ومسلم (١٩٦١)، من حديث البراء بن عازب.

(٤) يعني أهل اللغة.

وخرج علىٰ هذا القياسُ في الأحكام؛ لأنّ القياس في الأحكام يُسقِط اعتبار خصوص وصف المحل؛ لأنّ مع اعتبار خصوص وصف المحل يَستحيل القياس، وإنما وقع ذلك مُلغًىٰ، ضرورة التَّعَبُّد من جهة الشارع، ولا تَعَبُّد هاهنا، فلا يُتجاسر علىٰ حذفِ خصوص المحل عن درجةِ الاعتبار.



الفصل الثاني
في الأسماء الشرعية



والأسماء[١] تَنقسِم إلىٰ اللُّغوية والعُرفية والشرعية.

وقيل: إنّ الأسماء تنقسم إلىٰ اللغوية والعرفية والشرعية والدِّينية عند المعتزلة والخوارج.

أما اللغوية، فمعلومة.

وأما العرفية، فكاسم «الدَّابة» لذوات القوائم الأربع.

وأما الشرعية، هي التي استُعمِلت في فروع الدين، كالصَّلاة والصوم.

وأما الدينية، هي التي استعملت في [أصل] الدِّين، كالكفر والإيمان والفسق.

والمنقول من كتاب «**المُعتمد**» للبصري(٢) أنها ثلاث: لغوية وشرعية وعرفية، فإنْ صح النَّقل الأول فإطلاق اسم الفِسق يَثبت لمُخالفة فروع الدِّين، فلا حاجة إلىٰ استعماله في أصل الدِّين. ولكن يُمكن أن يُقال: إنهم قالوا ذلك علىٰ مذهبهم(٣)، فإن عند المعتزلة: الفسق يُوجِب الخروج من الإيمان،

---

[١] في الأصل (والاسم).

(٢) (١٩/١).

(٣) يعني من جهة لازم مذهبهم.

ولا يُوجِب الدُّخول في الكفر، فعند ذلك يصحّ إطلاق اسم الدِّينية على[١] الفسق.

وصار القاضي **أبو بكرٍ**(٢) إلىٰ أنّه لا تَصَرُّف للشارعِ في الألفاظ بالتغيير، بل الصلاة في اللّغة عبارةٌ عن الدّعاء، وبَقِيتْ تلك الحقيقة مُقدَّرةً كما كانت، إلا أنه يَتوقّف الإجزاء والصحة علىٰ الرُّكوع والسجود، فذلك مُعتَبَرٌ شرطًا لحصول الإجزاء، كما يُعتبر الوضوء وطهارة الثوب والمكان.

ونحن نُقِيمُ الدَّليل علىٰ التغيير من وجهين:

أحدهما: أنّ قوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، يُفهم منه الصلاة بمعنىٰ القيام والركوع، ولا يُفهم منه الدُّعاء، وكذلك قوله عليه السلام: «**دَعِي الصلاة أيام أقرائِكِ**»(٣)، يُفهم منه المُغيَّر لا الدعاء حتىٰ لو استعملت الدعاء لا تأثم، ولو صلت بالمعنىٰ المُغيَّر تأثم، وكذلك

---

[١] في الأصل (عليه علىٰ)، سبق قلم.

(٢) انظر: «**التقريب والإرشاد**» للقاضي (٣٨٧/١)، وهذا هو قول أبي الحسن الأشعري، «**المجرد**» (ص: ١٤٩)، وتابعه جماعة، كالقاضي أبي حامد المَرْوَرُّوذِي، وابنِ القُشَيْرِي، «**البحر**» (١٦٠/٢)، ونَقَله المازَرِيُّ في «**إيضاح المحصول**» (ص: ١٥٤)، عن المحققين من الفقهاء والأصوليين، وحكاه الباجيُّ في «**الإحكام**» (٢٩٨/١) عن أكثر أهل السنة والفقهاء. ولكن قال ابن تيمية في «**الفتاوىٰ**» (٥٧٧/٧): «مرجوحٌ عند الفقهاء وجماهير المنسوبين إلىٰ العلم».
وحرفُ الخِلاف في هذه المسألة مَبنيٌ علىٰ مسألة «الأسماء والأحكام»، و«مسمّىٰ الإيمان»، انظر: «**شرح اللُّمع**» للشيخ أبي إسحاق (١٧٢/١)، و«**الإيمان**» لابن تيمية (ص: ٥٦٠).

(٣) أخرجه بهذا اللفظ: الإمام أحمد في «**المسند**» (٢٥٦٨١)، والدارقطني في «**السنن**» (٨٢٢). والمحفوظ فيه غير هذا اللفظ، انظر: «**شرح علل الترمذي**» لابن رجب (٨٨٩/٢)، و«**البدر المنير**» لابن الملقن (١٢٥/٣).

قوله ﷺ: «**لا تصوموا في هذه الأيام**»[1]، ولو أتىٰ بالإمساك الذي هو مدلوله لغة لا يأثم، ولو أتىٰ بالإمساك مع النية يأثم، دلَّ أنّ الشارع تَصَرَّف بالتغيير.

الوجه الثاني: هو أنّ الوضوء لو كان داخلًا في حقيقة الصلاة لوجب أن تُعتبر نيّة الصلاة عند الإتيان بالوضوء، لتنسحب نيّة الصلاة علىٰ جميع الأركان، وعند الشافعي رضي الله عنه يُعتبر فيه رَفْع الحَدَث، لا نيّة الصلاة، ويُحتاج عند الصلاة إلىٰ نيّة الصلاة، وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يُعتَبَر فيه النيّة أصلًا.

وكذلك لو كان مُستقبلًا للكعبة طاهر الثِّياب وقام إلىٰ الصلاة، ونَوَىٰ الصلاة مع غفلته عن الاستقبال وعن طهارة الثوب صحت الصلاة، ولو كانا داخِلَين في حقيقة الصلاة لا بدَّ وأن يُخطِرَهُما بالبال؛ لأنّ **النيّة ربطُ القَصد بالمَعلوم**، ومع ذهوله عنهما تصح الصلاة، دلَّ أنّهما غير داخِلين في الصلاة. وبتقدير ذهوله عن هيئات الصلاة وأركانها لا تكون صحيحة، دلَّ أنّ القيام داخلٌ في حقيقة الصلاة، وكذلك الرّكوع والسجود والوضوء من قبيل الشروط، وكذا الاستقبال وطهارة الثوب والبدن والمَكان.

♦ **فإن قيل**: ما ذكرتم علىٰ خِلاف النصوص؛ منها قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ

---

(١) يُروىٰ بهذا اللفظ:
من حديث عمرو بن سُليم الزُرَقي، عن أُمِّه، عن علي رضي الله عنه، عند الإمام أحمد في «المسند» (٨٢١)، والنسائي في «الكبرىٰ» (٢٨٩٠، ٢٨٨٦ ـ ٢٨٨٨)، بنحوه. ومن حديث أبي هريرة، عند الإمام أحمد (١٠٦٦٤)، والنسائي في «الكبرىٰ» (٢٨٨٣). ومن حديث حمزة الأسلمي، عند أحمد (١٦٠٣٨)، والنسائي في «الكبرىٰ» (٢٨٧٥). وغيرهم.
وبعض هذه الأسانيد مختلفٌ في ثبوتها، انظر: «التمييز» لابن حجر (١٤٢٥/٣)، ولكن أصل الحديث في النهي عن صيام أيام التشريق ثابتٌ من وجوه أخرىٰ في الصحيح وغيره، ولا حاجة إلىٰ الإطالة بذكرها هنا، فإن غرض المصنف من ذلك التمثيل.

قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]، دلَّ أنّ القرآن عربي، وإذا استعمل لفظ «الأرض» علىٰ «السماء» لا يكون ذلك لغةً للعرب. وإذا استعمل لفظة «الصلاة» مع أنها للدعاء، وهو فعلٌ يُتبَعُ به الغير، فيُسمَّىٰ فاعله مصليًّا له، ولهذا سَمَّوا الخيل التالي للخيل مصليًّا له، فعند ذلك استعمال هذه اللفظة في الهيئات المَخصوصة لا تكون لغةً للعرب.

أو نقول: إذا نُقِل اللَّفظ من المَوضوع اللغوي إلىٰ غيره، وجب أن يكون ذلك الغير معلومًا له، ومعناه ملخصًا محققًا، والصلاة ليست كذلك؛ لأنّ صلاة الأخرس بالإشارة لا بالعبارة، وصلاة المَرضَىٰ تُغايِر صلاة الأصحاء، فلم يكن معنىٰ «الصلاة» في الشريعة مُلخصًا معلومًا، فيلزم الاختلال بالفهم؛ لأنه لا يُفهم منه الموضوع اللُّغوي، والموضوع الشرعي غير معلوم، فيختل معنىٰ التفاهم بالكلية.

* **الجواب** نقول: أما قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]، فنقول: اشتمال القرآن علىٰ ألفاظ معدودة لا تكون عربية لا يُخرِج القرآن عن أن يكون عربيًّا؛ لأنّ المُعظم إذا كان عربيًّا صحّ إطلاق اسم العربي عليه، كقول القائل: كُتب هذا الكتاب بالعَجَمية، فكونه عجميًّا لا يُخرجه عن أن يكون مشتملًا علىٰ ألفاظٍ عربية، ولكن لمّا كان مُعظمه عجميًّا صح إطلاق اسم العجمية، كذلك هاهنا.

وقوله: «إنه يُسمَّىٰ صلاة؛ لأنه فعل يتبع به الغير». قلنا هذا لا يصح؛ لأنّ صلاة المُنفرد تصح، ويُسمَّىٰ المنفرد مصليًّا، مع أنه لا يتبع الغير، وكذلك الإمام يُسمَّىٰ مُصليًّا ولا يتبع الغير، فيصح إطلاق اسم المُصلِّي في

الحالتين جميعًا مع انتفاء الاتباع، ويصح الإطلاق في حقِّ المُقتدِي، وكان حمله علىٰ المجاز أكثر من حمله علىٰ الحقيقة علىٰ مَساقِ كلامكم، دلَّ أنّ الإطلاق في حقّ المُقتدي ما كان لِمَا ذكرتم.

قولهم: «إنّ اسم الصلاة كان بإزاءِ أمرٍ غير معلوم». قلنا: الأصل صلاة الأصحاء؛ لأنّه هو الغالب، وإنما لا تخطر صلاة الأخرس والمريض بالبال لكونه نادرًا.

ثم في حق الأخرس لم يُوجَد الدّعاء أصلًا، ومع ذلك تصح، فالإلزام فيه مشترك، والمعنىٰ فيه ما سبق؛ لأن الذي يخطر بالبال هو الغالب، والغالب صلاة القادر، فنحن نقول: «الصلاة عبارةٌ عن أفعالٍ مُشعِرةٍ بالتَّعظيم، مُفتَتَحَةٍ بالتكبير مُختَتَمَةٍ بالتسليم».

وهذا علىٰ قول من يقول بأنَّ أقل الصلاة ركعة، ومن لا يقول به رُبَّما يحتاج إلىٰ ضمِّ ضميمةٍ أخرىٰ إليه، وهو أن يقول معه: «مُعَرَّفَةٍ بالوقت»[١]، فإنّ صلاة الصبح ركعتان، وصلاة الظهر أربع ركعات، وصلاة المغرب ثلاث ركعات، والنافلة جميع الأزمان وقتها.



[١] كذا في الأصل، فليُتأمل.

الفصل الثالث
في الأسماء العُرفيَّة



وهي علىٰ نوعين:

* **الأول**: تخصيص اللفظ ببعض المُسميّات، كاسم «الدّابة»، فإنه اسمٌ لما يَدِبّ ويَدرُج علىٰ وجه الأرض، وبعُرف الاستعمال صار مُخصصًا بذوات القوائم، لكثرة الاستعمال فيه، حتىٰ صار الوضع الأصلي فيما بينهم نسيًّا منسيًّا، وإنما كَثُر استعماله لكثرة الأنعام فيما بينهم، وشدَّة احتياجهم إلىٰ ذلك، فهي بمنزلة الأسامي الشرعية.

* **النوع الثاني**: تسمية الشيء باسم ما يُلازِمه في كثرة الاستعمال، فإنّ «العَذِرَة» اسمٌ لِفِناءِ الدَّار و«الغائطَ» اسم للمُطمئِن من الأرض، وكانوا يَطلبون مثل ذلك الموضع لقضاء الحاجة مع اشتهار استعماله فيه.

وسبب هذه الاستعمالات: أنه ليس من الأدب التصريح علىٰ الأشياء[1] القَبِيحة المُنفِّرة، فيُعَرِّضوا له بالكِناية، وسَمَّوا الشيء باسم ما يُلازمه، واشتهر استعماله فيه، فسُمِّي هذا وضعًا ثانيا. **وهو قسم ثالث وراء الحقيقة والمجاز**.

وليس من هذا القبيل: الآلات المُحدَثَة في زماننا؛ لأنّها لم تكن موجودةً

[1] كذا في الأصل، وله وجه.

عند صدق الوضع من الواضع الأول؛ لأنّ الصِّناعة لمّا حَدَثت في زماننا هذا فلا بدَّ لها من اسم، وكذا آلة الصِّناعة، فيكون هذا وضعًا مُبتدأً يُنَزَّل مَنزِلة الأول في الوضع.

هذا تمام المقدمة.

الفن الأول



يشتمل على ثلاثة أقسام:

القسم الأول
في المُجمَل والمُبيَّن



والمُجمَل: هو الذي تتساوَىٰ الاحتمالات فيه من غير ترجيح. ونُبيِّن ذلك بذكر مسائل:

| ٢٢ | مسألة:

قوله ﷺ: «**رُفِع عن أمتي الخطأ والنَّسيان وما استُكْرِهُوا عليه**»(١)، قالوا: هو مُجمَل؛ لأنّ الفِعل[٢] لا يرتفع والآثار كلها لا تنتفي، حتىٰ إذا أكره علىٰ القتل يحرم القتل. ويجب الإسلام عند الإكراه علىٰ الإسلام، فيكون اللَّفظ مجملًا.

---

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ «رفع»، وإنما بلفظ «وضع»، و«**إن الله تجاوز لي**». أخرجه ابن ماجه (٢٠٤٥)، والطحاوي في «**شرح معاني الآثار**» (٣/٩٥)، والطبراني في «**الأوسط**» (٨٢٧٣). وصححه ابن حبان (٧٢١٩)، والحاكم (٢٨٤٠).
وأنكره الإمام أحمد وأبو حاتم الرازي جدًا، «**جامع العلوم والحكم**» (٢/٣٦١)، و«**العلل**» لأبي محمد الرازي (٤/١١٥). وقال محمد بن نصر المروزي في «**اختلاف الفقهاء**» (ص: ٣٣٨): «ليس له إسنادٌ يُحتجُّ بمثله». وانظر: «**طبقات الشافعية**» للسبكي (٢/٢٥٣).

[٢] في الأصل (دار الفعل)، وكأنه سبق قلم.

والمختار أنه لا يصير مجملًا، لأنّه[١] بعرف الاستعمال ينصرف إلىٰ رفع المُؤاخذة، حتىٰ لو قال السيد لعبده: رفعتُ عنكَ ما تُخطئُ فيه. ثم بعد الخطأ إذا ضربه علىٰ ذلك أو عَرَّضَه للتوبيخ يُعدّ مُخلفًا في وعده مُناقِضًا في كلامه. فكذلك إذا أخبر الشارع، معناه أنه رَفَعَ المُؤاخذة، والمؤاخذة: هي العقوبة في الدّنيا والآخرة، فالعقوبة لا تَختلف، أما محلّ إقامتها يختلف. والضّمان ليس من هذا القبيل، حتىٰ يجب الضمان علىٰ المُتلِف ناسيًا كان أو مخطئًا؛ لأنّ الضمان شُرِع جبرًا للمحلِّ وما أُوجِبَ بجهة الزجر، ولهذا يجب علىٰ الصبي والمجنون وعلىٰ النائم إذا ما انقلب علىٰ مال الغير.

♦ **فإن قيل**: قوله: «**وما استكرهوا عليه**» اقتضىٰ نَفي المُؤاخذة من المكره، ولو أكره علىٰ القتل يحرم علىٰ المُكره القتل، ويتعرَّض للعقوبة في الآخرة.

❊ **قلنا**: النصّ يتناول جميع المُكرَهِين، خُصَّ عنه البعض، بقي الباقي داخلًا تحت النَّص، والله أعلم.



٢٣ | مسألة:

قوله ﷺ: «**لا صيام لمن لم يُبَيِّت الصيام من الليل**»(٢). صار صائرون

---

[١] في الأصل (لا)، ولعل المثبت هو الصواب.

(٢) رواه أبو داود (٢٤٥٤)، والترمذي (٧٣٠)، والنسائي (٤/١٩٦)، وابن ماجه (١٧٠٠) من حديث حفصة رضي الله عنها. وصححه ابن خزيمة (١٩٣٣). ولكن قال الترمذي: «رُوي عن نافع عن ابن عمر قوله وهو أصح». وقال النسائي في «**السنن الكبرىٰ**» (١٧٢/٣): «الصواب عندنا موقوف، ولم يصح رفعه». وانظر: «**العلل الكبير**» للترمذي (١١٧/١)، و«**تنقيح التحقيق**» (١٧٨/٣).

إلىٰ أنه مجمل؛ لأنه نَفَىٰ الذّات، والذّات لا تَنتفِي حقيقةً. ويَحتمل أنْ يَكون المراد منه نَفْيُ الصحة، كقوله: «**لا صلاة إلا بطُهُور**»(١). ويحتمل أن يكون المُراد منه: نفي الفَضِيلة، لقوله ﷺ: «**لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد**»(٢). وليس أحدها بأولىٰ من الآخر فيكون اللفظ مجملًا.

ونحن نقول: لا إجمال؛ لأنّ الكلام بعُرف الاستعمال ينصرف إلىٰ نفي الصحة، وبيانه من **وجهين**:

* **أحدهما**: أنه يُقال[٣]: لا علم لفلان، إذا لم يَكن مُفيدًا. ويُقال: لا رجل في الدّار، إذا كان فيها، ومن معناه: وجوده وعدمه سِيَّان فيما يرجع إلىٰ حفظ الأمتعة وأثاث الدَّار. ويُقال: لا مال إلا ما أجدَىٰ.

فمعنىٰ قوله: «**لا صيام**»، أي: وجوده وعدمه سِيَّان، وما يكون صحيحًا يكون مفيدًا، فيكون علىٰ خِلاف الخبر.

* **الثاني**: أنّه يُقال: «لا صيام له»، معنىٰ قولنا «له»، أي: مُفيدًا في حقِّه. ومعنىٰ قولنا «عليه» أي: هو مُضر. فلمّا قال: «**لا صيام له**» معناه أنه غير مفيد في حقِّه، فإذا قلنا: إنه صحيح، يكون مُفيدًا؛ لأنه تحصل به براءة

---

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، ومعناه في «**الصحيح**» لمسلم (٢٢٤) من حديث ابن عمر. واللفظ المعروف: «**لا تقبل صلاة إلا بطهور**». وانظر: «**تخريج أحاديث الكشاف**» (٢/٤٢٦)، و«**تحفة الطالب**» لابن كثير (ص: ٢٦٣)، و«**المعتبر**» للزركشي (ص: ١٦٥).

(٢) رواه الدارقطني في «**السنن**» (١٥٥٢، ١٥٥٣)، من حديث جابر وأبي هريرة مرفوعًا. ورواه الحاكم في «**المستدرك**» (٨١٨). قال البيهقي: ضعيف، «**المعرفة**» (٤/١٠٤). وانظر: «**العلل المتناهية**» لابن الجوزي (١/٤١٢)، و«**بيان الوهم والإيهام**» (٣/٣٤٢).

[٣] في الأصل (لا يقال)، خطأ.

الذِّمة، ويكون سببًا للثواب، وهو على خِلاف الحديث.



٢٤ | مسألة:

إذا دار اللفظ بين المُجمَل اللغوي والشرعي، معناه أنه يُمكن حمله على مجملٍ يُفيد معرفة اللغة، وعلى مجملٍ يُفيد أمرًا شرعيًّا.

صار صائرون إلى أنه مُجمل، كقوله عليه السلام: **«الاثنان فما فوقهما جماعة»**[١]. يمكن أن يُقال: إنّه يدلّ على أنّ أقلَّ الجمع اثنان، وهذا يُعرِّفُ المُجمَل اللُّغوي.

ويمكن أن يُقال: إنه يُعَرِّف أمرًا شرعيًّا، معناه: أنه يَحصُل به ثوابٌ مثل ثوابِ الجماعة، ويُنال به فضيلةٌ مثل فضلِ الجماعة.

فنقول: حمله على المُجمل الشرعي أولى، لاستكثار الفوائد من كلام النبي ﷺ؛ لأنّ اللّغة تُعرَف بالأخبار عن أهل اللغة، فلا حاجة فيه إلى تعريف النبي ﷺ، أما حكم الشرع لا يُعرَف إلا بالأخبار من جهة الشرع.

وإن دار[٢] بين النفي الشرعي وبين النفي الأصلي يكون مُجملًا، ولا يُحمل على النفي الشرعي؛ لأنّ الحاجة كما مَسَّت إلى معرفة النفي الشرعي

---

(١) بهذا اللفظ أخرجه ابن ماجه (٩٧٢)، وابن أبي شيبة في **«المصنف»** (٨٨١١)، والدارقطني في **«السنن»** (١٠٨٧)، من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه. وضعفه ابن رجب في **«فتح الباري»** (٦/٣٨). ومعناه ثابت من وجوه أخرى.

(٢) يعني اللفظ.

مَسَّت إلىٰ معرفة النفي الأصلي بعد ورود الشرع، مثل قوله ﷺ: «**لا زكاة في المعلوفة**»(١)، فقوله: «**لا زكاة في المعلوفة**» يدفع ذلك الوَهْم حتىٰ يتجاسر المُفتِي علىٰ الفتوىٰ بنفي هذا، إن قلنا: إنّ السَّوم داخلٌ في المُقتضِي لوجوب الزكاة، كان هذا إخبارًا[٢] عن النفي الأصلي، وإن قلنا: إنّ السَّوم شرطٌ لوجوب الزّكاة، كان إخبارًا عن النَّفي الشرعي؛ لأنَّ الانتفاء استند إلىٰ دليلٍ شرعي، وهو فوات السَّوم الذي جعلناه شرطًا.

ومن هذا القَبيل قوله ﷺ: «**لا زكاة في مالٍ حتىٰ يحول عليه الحَوْل**»(٣)، يُمكن أن يُقال: إنّ الحَوْل داخلٌ في المُقتضِي، ويُمكن أن يُقال: إنه شرط، فتميَّز أحد المعنيين[٤] عن الآخر بالمُناسبة المضمومة إليه.



---

(١) لا أعرفه بهذا اللفظ، ومعناه عند البخاري (١٤٥٤). وانظر: «**شرح مشكل الوسيط**» لابن الصلاح (٣/٧٢)، و«**موافقة الخُبْر الخَبَر**» لابن حجر (٢/١١٢).

[٢] في الأصل (اختيارًا)، وكذا في الموضع القادم، وهو تحريف.

(٣) رواه ابن وهب في «**الجامع**» (١٨٧)، ومن طريقه أبو داود (١٥٧٣)، **من حديث عليٍّ** رضي الله عنه. ورواه ابن ماجه (١٧٩٢)، والبزار في «**المسند**» (١٨/٢٥٩)، **من حديث عائشة** رضي الله عنها. ورواه الترمذي (٦٣١)، بنحوه من **حديث عبد الله بن عمر**. ثم رواه عنه من قوله موقوفًا عليه، وقال: «وهذا أصح».

وكذا هو القول في حديث علي، كذا رواه عنه الثقات، كما في «**المسند**» (١٢٦٥)، و«**المصنف**» لعبد الرزاق (٧٠٢٣)، وغيرهما، وأشار لذلك الضياء المقدسي في «**الأحاديث المختارة**» (٥٢٨). **وأما حديث عائشة**، فقد روي وقفه عليها من غير وجه وهو الأشبه، انظر: «**العلل**» للدارقطني (١٤/٤٢٦)، و«**البدر المنير**» (٥/٤٥٥).

والصحيح أن الاعتماد في هذا الباب الآثار المروية عن الصحابة رضي الله عنهم، كما صرح بذلك أبو بكر البيهقي رحمه الله في «**السنن الكبير**» (٨/٤٩ ـ ٥٠).

[٤] في الأصل (التعيين)، والأشبه ما أثبته.

| ٢٥ | مسألة:

إذا دار اللفظ بين الموضوع اللغوي والموضوع الشرعي، صار صائرون إلى أنّه يُحمل على الموضوع الشرعي.

مثاله: ما رُوِيَ عن النبي ﷺ أنه كان يَطوفُ على حُجَر نسائه، ويقول: «**هل عندكن من غداء**»، فإن قُلن: لا، قال: «**إني إذن صائم**»[(١)].

وقوله: «**لَصَائم**» يحتمل أن يُراد به الموضوع اللغوي، أي: أستمِرُّ على الإمساك حقيقة، فلا يدلّ ذلك على جواز الصوم بنية تُنشأ نهارًا، ويحتمل أن يكون المُراد الصوم الشرعي، فعند ذلك يدلُّ على صحة الصَّوم بنيةٍ من النهار.

ثم بعضهم[(٢)] صار إلى أنّ اللفظ يَنصرِف إلى الموضوع الشرعي إذا كان في طَرَف الأمر، وإن كان في طَرَف النهي ينصرف إلى الموضوع اللغوي.

وإنما قال ذلك حذارًا من قوله عليه السلام: «**دَعِي الصلاة أيام أقرائِكِ**»[(٣)]، فإن الصلاة في حال الحَيْض لا تُتصوَّر شرعًا، فتنصرف إلى الموضوع اللغوي. وكذلك قوله عليه السلام: «**لا تصوموا في هذه الأيام**»[(٤)]، فينصرف إلى الموضوع اللغوي؛ لأنّ الشرع لا يَتحقق مع وجود النهي.

والمختار أنّ الكلام ينصرف إلى الموضوع الشرعي مُطلقًا؛ لأنّ الموضوع

---

(١) رواه بهذا اللفظ مسلم (١١٥٤ ـ ١٧٠).
(٢) هو الغزالي في «**المستصفى**» (٢/٦١٦).
(٣) تقدم وشيكًا.
(٤) تقدم وشيكًا.

الشرعي إنما يتحقق بعد اشتهار اللفظ فيه، كاشتهار اسم «الدابة» فيمن يَدِبّ علىٰ وجه الأرض، فيصير الوضع الأصلي مهجورًا، كذلك في الموضوع الشرعي؛ لأنّ بتقدير عدم الاشتهار فيه، فيُقال: الكلام للحقيقة إلىٰ أن يقوم دليل المجاز، ولا يكون دائرًا بين الموضوع الشرعي واللغوي. وبتقدير اشتهاره فيه لا يَنتفِي الموضوع الأصلي، وبتقدير تساوي الاحتمالين لا يَليق ذلك بالحكمة، وهو أن يُنقل اللّفظ من موضوعه المَعلوم إلىٰ غيره، بحيث يَختلّ معنىٰ التفاهم، دلَّ أنّ الشارع لا يَنقله إلىٰ الموضوع الآخر إلا بعد بيان شهرته وظهوره.

وقوله: «إنّه ينصرف إلىٰ الموضوع الشرعي في طَرَف الأمر دون النهي»، إنما قال ذلك ظنًّا منه أنّ الصحة داخلةٌ في حقيقة الصّوم الشرعي، فاستشعر منه [الفساد]، وقال: لا ينصرف إلىٰ الصوم الشرعي؛ لأنه يُمكن القول بالصحة.

وهو غير صحيح؛ لأنّ الموضوع الشرعي في الصوم هو الإمساك المُقَدَّر ببياض النهار، والموضوع الشرعي في الصلاة الهيئات المخصوصة.

والدليل عليه: هو أنّ الشارع يأمر به ويَنهَىٰ عنه، وإنما يأمر بما يندرج تحت وُسْع الآدمي إيجادًا، والصحة حكم الله تعالىٰ، ليس للعباد إيجادها، فلا تكون داخلة في حقيقة الصوم، فعند ذلك يَنصرف إلىٰ الموضوع الشرعي في الطَّرَفَيْن.

ولهذا المعنىٰ قلنا: إنّ الحائض لو أتت بالهيئات المَخصوصة تأثم، ولو أتت بالدعاء الذي هو الموضوع اللغوي لا تأثم، دلَّ أنّ الكلام عند الإطلاق ينصرف إلىٰ الموضوع الشرعي في طَرَف الأمر والنَّهي.

٢٦ | مسألة:

إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز، ينصرف إلىٰ الحقيقة دون المجاز، **وبيانه من وجوه:**

* **الأول**: الإطلاق دليل الحقيقة؛ لأنَّ كلَّ من اشتبه عليه الموضوع اللغوي راجع الكتب للتعريف، وليس فيها إلا نقل الإطلاق من جِهَتِهم، ونُقِل عن الأصمعي أنه قال: «ما كنت أعرف معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَكَأۡسٗا دِهَاقٗا﴾ [النبأ: ٣٤]، حتىٰ سمعتُ جاريةً تقول في البادية: اسقني دهاقًا. فعرفت أن معناه: المَلآن»[١]، وقال أيضًا: «ما كنت أعرف معنىٰ الفطرة حتىٰ سمعت جاريةً تَنازَع مع غيرها في بئر فقالت: إني فطرتها، أي: اخترعتها»[٢]، دلَّ أنه يُعرَفُ الموضوع اللغوي بالإطلاق، وهو من أئمة اللغة.

* **الثاني**: أنَّ المَقصود من الكلام إبانة ما في الضَّمير؛ ليَصِير ذلك معلومًا لغيره، والظاهر أنَّ من أراد تحقيق أمرٍ يستعمل الآلة الموضوعة له، كمن يُريد الحَطَب يستعمل القَدُوم[٣]؛ لأنه الآلة الموضوعة له، كذلك هاهنا.

* **الثالث**: نقول: المقصود من وضع الألفاظ هو التفاهم، وإنما يتحقق

---

(١) لم أقف علىٰ هذا القول عن الأصمعي، وفي **التفسير** لأبي جعفر ابن جرير (٢٤/٤٠ ـ ٤١): قال مسلم بن نِسطاس قال ابن عباس لغلامه: اسقني دهاقا، قال: فجاء بها الغلام ملأىٰ، فقال ابن عباس: هذا الدِّهاق.

(٢) لم أقف عليه عن الأصمعي، ونحوه عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، أخرجه أبو جعفر ابن جرير في **التفسير** (٩/١٧٥)، وانظر: «**الأسماء والكنىٰ**» للدُّولابي (٤٤٧).

(٣) القَدُوم بفتح القاف وضم الدال المُخَفَّفَة: حديدة يُنحت بها الخشب، وقد يُراد بها الفأس كما ذكر المُصَنِّف، انظر: «**التلخيص في معرفة أسماء الأشياء**» للعسكري (ص: ١٨٥).

معنىٰ التفاهم بتقدير صرف اللفظ إلىٰ الحقيقة؛ لأنا لو قلنا: ينصرف إلىٰ المجاز، وما من حقيقة إلا ولها مجاز؛ فيختل معنىٰ التفاهم.

ثم اختلال التفاهم بالمُشترَك دون اختلال التفاهم بالمَجاز إذا قلنا: لا ينصرف الكلام إلىٰ الحقيقة عند الإطلاق؛ لأنّ الاشتراك يقع نادرًا؛ لأنّ ذلك إنما يتحقق لاختلاف لُغات القبائل، وذلك نادر، ولهذا كلّ قبيلة كانت تفهم كلامَ القبيلة الأخرىٰ.

ثم الاشتراك قد يكون بين المُتضادَّين كـ«النَّاهِل» للعَطْشان والرَّيّان، و«الجَوْن» للسواد والبياض، و«القُرْء» للطُّهْر والحَيْض.

وقد يكون بين المُختلِفات، كـ«العين» للعضو الناظرة، و«العين» للشمس، والعين الفوارة، والمِيزان.

وقد يكون بين المُتماثِلَيْن، كلفظ «الجسم» للسماء والأرض.

وليس هذا من قَبيل المُجمل، بل هو من قَبيل الأسماء المُتواطِئة، كلفظ «الحيوان» للفرس والحمار والآدمي، فإنها تدلّ علىٰ معنىً لِنسبة الكلِّ إليه علىٰ نَسَقٍ واحد.



فإذا فرغنا من المجمل؛ فلنَشْرَع في البيان:

وقد قيل في **حدِّ البَيان:** هو الدليل المُوصِل إلىٰ العِلم بصحيح النَّظر بما هو دليلٌ عليه.

وقوله: «بما هو دليل عليه» يقع ضائعًا؛ لأنّ الدليل لا يُوصِل إلىٰ المَدلول. اللهم [إلا] أن يُقال[١]: احترزنا به عن لازم المَدلول، فإنه يُعرف عند تَعَرُّف المَدلول، ولكن لا يَشدُّ معرفة ذلك إلىٰ الدليل، بل يثبت ضرورةَ معرفة المدلول[٢].

ثم قالوا: ليس من شرط البيان سابقة الجهل.

ونحن نقول: كلُّ ما يُوصِل إلىٰ العلم لا يُسمَّىٰ بيانًا[٣]؛ لأن الأمور الباطنة يعرفها الإنسان من نفسه، كالجوع والألم والهَمّ والفَزَع، ولا يُسمَّىٰ ذلك بيانًا. ويستدلّ الإنسان بالمَصنوع علىٰ الصانع، ولا يُسمَّىٰ ذلك بيانًا.

والبَيان أخصُّ من الدليل، وكان معنىٰ البيان دليلٌ من جهة الغير، يُستدلّ به علىٰ مدلول الغير، فيُعرف من البيان في العُرف ما ذكرناه.

وقوله: «ليس من شرط البيان سابقة الجهل». قلنا: ليس كذلك، بل لا بدَّ من اشتباهٍ سابقٍ يَزول ذلك بالبيان، هذا هو الذي يَسبِق إلىٰ الأفهام من البيان، والقرآن بيان؛ لأنَّ الأمور التي دلَّ عليها القرآن من القَصَص والأحكام[٤] السّابقة كانت مجهولة لهم، فكذلك الأحكام ما كانت معلومة لهم، والله تعالىٰ بيَّن ذلك بالقرآن.



[١] في الأصل (وأن يقال).

[٢] في الأصل (بعرف المدلول)، والمثبت أشبه.

[٣] كذا، ولو قال: (ليس كل ما يُوصِل إلىٰ العلم يُسمىٰ بيانًا). لكان أسد.

[٤] في الأصل (في الأحكام)، والمثبت أشبه.

٢٧ | مسألة:

تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز.

وإلىٰ وقت الحاجة، اختلفوا فيه:

صارت المعتزلة إلىٰ أنه لا يجوز، وإليه ذهب مُعظم أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه.

وصار جماعةٌ من أصحاب الشافعي رضي الله عنه إلىٰ أنه يجوز[١].

وصار أبو بكر الصَيْرَفي من أصحاب الشافعي رضي الله عنه، وكذلك الشيخ أبو إسحاق المَرْوَزِي إلىٰ أنه لا يجوز. **ونحن ننصر مذهبهما**؛ لأنّا التزمنا في هذا الكتاب نُصرة الفقه، لا نُصرة الكلام.

وصار بعض العلماء إلىٰ أنّ تأخير التخصيص في العام يُورِث التلبيس والتجهيل، ولا يجوز أيضًا؛ لأنه يُعمل بالعموم مع كونه مخصوصًا.

ووجه قولنا: أنّ المقصود هو الامتثال، وما لا يُعلم لا يُتصوَّر امتثاله، والمُجمَل غير معلوم، فلا يُتصوَّر امتثاله، فلا يكون مُفيدًا، والشارع لا يأمر بما لا فائدة فيه.

◆ **فإن قيل**: لا نُسلِّم أنّ المقصود هو الامتثال، فتحتاجون إلىٰ بيان الحصر. ثم نُبيِّن ذلك فنقول: المقصود من الأمر الامتثال حالةَ البيان، والعزم

[١] في الأصل (لا يجوز)، خطأ، انظر: «**المستصفىٰ**» (٦٢٢/٢)، و«**شرح اللمع**» للشيخ أبي إسحاق الشيرازي (٤٧٣/١)، و«**القواطع**» للسمعاني (٤٥٠/١).

علىٰ الإتيان في الحال، فإنّه إذا قلنا: قوله تعالىٰ: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١]، فالإتيان معلوم، ووقت الإتيان ـ وهو يوم الحصاد ـ معلوم، والمقدار غير معلوم، فيَعزِم علىٰ الإتيان به عند بيان الحقِّ وتقديره بِرُبْع العُشر.

الثاني نقول: لم لا يجوز أن يَرِد الشرع بما لا فائدة فيه؟! لأنه يَفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ولا يُسأل عما يفعل وهم يسألون، فيأمر ويَنهَىٰ عمّا يُريد إظهارًا للربوبية.

الثالث نقول: ما ذكرتم مُعارَض بالنّصوص:

منها[١]: ما رُوِي بعد نزول آية الصلاة نزل جبريل عليه السلام وبيَّن وقت الصلاة في يومين(٢)، يدلُّ أنّ تأخير البيان جائز.

وكذلك قوله: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيۡنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ﴾ [هود: ١][٣]، وكلمة «ثم» للتأخير.

وكذلك قصة موسىٰ عليه السلام، أَمَر بذبح البقرة، [و]بيَّن كيفية ذبح البقرة بعد ذلك.

* **والجواب نقول**: الدليل علىٰ الفائدة هي الامتثال: أنّ اللّفظ يُشعِر

---

[١] تحرف في الأصل إلىٰ (مشبها).

(٢) أخرجه أبو داود (٣٩٣)، والترمذي (١٤٩، ١٥٠)، وأحمد (٣٠٨١)، من حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما. قال الترمذي: «حديث حسن». وله طُرُقٌ أخرىٰ أشرت إليها في التعليق علىٰ «**الأوسط**» لابن بَرهان (ص: ٥١٣).

[٣] في الأصل (ثم فصلت آياته وكلماته) كذا، وهو وهم.

بطلب الفعل، دلَّ أنّ المقصود حصول المأمور به؛ لأنّ فائدة الألفاظ إنما تُعرف بإشعار اللفظ، فإنه لو قال السيد لعبده: «اسقني» كان مقصوده حصول الماء له.

وقولهم: «إنّ المقصود هو العزم على الامتثال». قلنا: العزم على الامتثال واجب بحكم الإتيان بالفعل المأمور بتقدير الأمر، فكانت هذه فائدة الإسلام لا فائدة إيجاب الفروع.

وقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١]، ليس بمجمل؛ لأنّ مقتضاه إجزاءُ أيِّ قدر كان، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣]، مقتضاه إجزاء كلِّ رقبة، وإذا بيَّن الشارع أنّ المَعيبة لا تُجزئ يكون ذلك تقييد المطلق، كذلك هاهنا، مقتضاه أنه يُجزئُ أيُّ قدرٍ كان، والشارع خصصه برُبْع العُشر، وحاصله راجعٌ إلى تقييد المطلق، وتقييد المطلق كتخصيص العام، وسنبيِّن أنه يجوز تأخير التخصيص.

وقوله: «إنه لا تُطلب الفائدة في فعل الله تعالى». قلنا: تلك مُباحَثةٌ تتعلق بالكلام، ونحن لا نتنازع في الجواز العقلي، بل نتنازع في الوقوع السمعي؛ لأنّ هذا هو المُفيد، فلا يجوز أن يَرِدَ الشرع بما لا فائدة فيه؛ لأنّ طريق تبليغ كلام الله تعالى إلى النبي ﷺ هو أنْ يَكتب الله تعالى في اللّوح المحفوظ حروفًا ويخلق في جبريل عليه السلام داعِيةً بالتبليغ إلى النبي عليه السلام[1]، وعند

(١) ما ذكره المصنفُ لا طريق إلى إثباته ولا إلى نفيه، وإنما صار إليه ـ في ما يظهر ـ فرارًا من إثبات سماع جبريل كلام الله منه تعالى، حتى لا يلزم منه قيام الأعراض الموجبة للحدوث في ذات الله تعالى. وهذا مذهب المتكلمين الأشعرية والمعتزلة وغيرهم ومن وافقهم من الفقهاء، والتزموا لأجل ذلك أنّ الذي بين أيدينا حروف مخلوقة، وعَنَى الأشعرية بقولهم:=

ذلك لا يَليق بالحكيم[١] أن يُحدِث الحروف ويخلق داعيةَ النقل لا لفائدة.

ونظيره في الشاهد: المَلِك إذا بَعَثَ رسولًا إلىٰ ملكٍ ويُعلِمه كلاما مجملًا ليُوصِله إليه، بحيث لا يفهم الرسول ولا المُرسَل إليه، يُعدُّ ذلك عبثًا ويُنسب المُرسِل إلىٰ الأمور المُستقبحة، تعالىٰ الله عن ذلك، دلَّ أنه لا يقع ذلك.

قولهم: «إنه علىٰ خلاف النصوص»، وأما قصة البقرة، فنقول: الله تعالىٰ أمرهم بذبح البقرة، وهو معلوم، فلم يُقدِموا علىٰ الامتثال وبالغوا في البحث عن لوازم المأمور به، فشددوا علىٰ أنفسهم فشدّد الله عليهم، فلم يكن ذلك مجملًا لهم.

وقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٩]، فنقول: ليس من شرط التأخير أن يتأخر عنه بساعة أو ساعتين، بل كلُّ ما يُوجَد عَقِيب الشيء غير متصل به يكون متأخرًا عنه، وقول النبي ﷺ بيانًا لكلام الله تعالىٰ إنما يتحقق بعد نزول جبريل عليه السلام، وإلقاءِ ذلك من النبي ﷺ علىٰ جمعٍ من الصحابة، وإذا فرغ عن ذلك يستعمل بالبيان يكون متأخرًا عنه، بمعنىٰ أنه يوجد عقيبه، ونحن نقول به؛ لأنّ البيان إذا كان في غير المُجمل يكون متأخرًا عنه لا محالة.

وأما بيان الوقت من جبريل عليه السلام، ما الذي يُدرينا أنه كان بعد قوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ بمدة؟! بل يحتمل أنه اشتغل ببيان الوقت بعد الفراغ من

= «القرآن غير مخلوق» المعنىٰ القائم بذات الله. **والمُحَقَّقُ من إجماع السلف والأئمة في ذلك: القول بأن القران كلام الله منزل غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود.** وليس هذا محل بسط مثل هذه المسائل المشكلة.

[١] في الأصل (الحكم)، والمثبت أشبه.

قوله تعالىٰ: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، فإذا بيَّن ذلك في اليوم تبيَّن الكلام، والبيان في اليوم الثاني لبيان توسع الوقت، وإن لم يُبيّن ذلك أمكن الامتثال.

وأما العام، قلنا: ذلك ليس بهذه المثابة؛ لأنه يُفيد ظن الاستغراق، ولا إجمال فيه أصلًا، ولا يلتبس مع كونه مُفيدًا للظن، وبعد الظن لا يَتبيّن بطلان ذلك الظن، كالمجتهد في القبلة إذا أدَّىٰ اجتهاده إلىٰ جهة، ثم أدَّىٰ اجتهاده إلىٰ جهةٍ أخرىٰ يصحّ كلّ واحد من الظنين.

والمعنىٰ فيه: هو أنّ المُخصِّص إنما يكون دليلًا في حقِّ المُجتهد بعد البلوغ، فما لم يبلغه لا يكون دليلًا في حقه، والدليل ما هو المُغلِّب علىٰ الظن، والعام يُفيد ظنَّ الاستغراق. وصار كالناسخ مع المنسوخ، فإنه يَعمل بالمَنسوخ إلىٰ أن يبلغه الناسخ، ثم إذا بلغه الناسخ لا يتبيّن أنّ ما أتىٰ به كان باطلاً، والدَّليل عليه: قصة أهل قُباء، كما سبق ذكره، والله أعلم بالصواب.



القسم الثاني من الفن الأول
في الظاهر والمؤول



اعلم أنَّ **النَّص** يُطلَقُ ويُراد به ما تَكون دَلالته مقطوعًا بها، كقوله تعالىٰ: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وإلىٰ ما يكون مظنونًا ظاهرًا.

ويُسمَّىٰ ذلك **نصًا**(١)، وهو أقرب إلىٰ الوضع اللغوي، فإنه يُسمَّىٰ الكُرْسِي الذي تجلس[٢] عليه العروس منصة، لظهور العروس عليه. ويقال: «نَصَّت الظَبْيَة رأسها»، إذا رَفَعت رأسها.

وهو(٣) الذي يدلّ علىٰ الشيءِ ظاهرًا مع انقداح احتمال غيره.

وأما التأويل: فهو صرف اللفظ من الظاهر إلىٰ الاحتمال البعيد عند اعتضاده بدليل، بحيث يصير ذلك الاحتمال البعيد أغلب علىٰ الظن مما اعتقدناه ظاهرًا فيه. ثم تارةً يَقرُب وتارةً يَبعُد ويحتاج إلىٰ دليلٍ قوي.

وأمَّا قوله تعالىٰ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وقوله ﷺ: «**يَنزل الله تعالىٰ كلّ ليلةٍ إلىٰ السماء الدّنيا**»(٤)، يُعلم قطعًا بدليل العقل أنّ

(١) وهو ما كانت دلالته قطعية.

[٢] في الأصل (تجلي)، كذا.

(٣) هو ما كانت دلالته ظنية.

(٤) رواه البخاري (١١٤٥)، ومسلم (٧٥٨)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

المكان غير داخل، وليس النزول بالذات مرادًا.

ثم لا نقول: إنّ المقصود من الاستواء هو الاستيلاء؛ لأنه إذا خَرَجَ الموضوع اللُّغوي من أيدينا، فجهات المجاز لا تنحصر، فيحتمل على أنْ يكون الاستيلاء هو المراد، ويحتمل أن يكون المُراد غيره.

وهذا مما يتعلق بالاعتقاد، ولا يجوز إثباته بالظن، بخلاف تأويل الألفاظ الواردة في فروع الدِّين، فإنه يتعلق به فائدة عملية[١]، ونحن تُعُبِّدنا بإثباته بالظن، فإذا عرفنا ظنًا أنَّ المراد من قوله: «**لا صيام**»، نفي الصحة، يجوز التعويل عليه؛ لأنّ المُتَّبَع هو الظن. ولأنّ اللفظ قد يكون ظاهرًا والتأويل بعيدًا، وقد يكون الاحتمال قريبًا فيُكتَفَى بأدنى دليل.



ويتأيد ذلك بذكر مسائل:

٢٨ | مسألة:

قال بعض أصحابنا: إنّ قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾، يدلُّ على وجوب الزكاة، والمِقدارُ غير معلوم، فيصير معلومًا بقوله ﷺ: «**في كلّ أربعين شاةً شاةٌ**»(٢)، فعرفنا وجوب الشاة، فمن ادَّعى جواز أداء القِيمة أبطَلَ

[١] في الأصل (علمية)، خطأ.

(٢) رواه بهذا اللفظ: أبو داود (١٥٦٨)، والترمذي (٦٢٦)، وابن ماجه (١٨٠٥)، من حديث عبد الله ابن عمر. وفي «**الصحيح**» للبخاري (١٤٥٤)، من حديث أنس رضي الله عنه: «**وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى مئة وعشرين، شاة**».

حُكم النَّص؛ لأنَّ الحكم للوجوب، والواجب ما لا يسع تركه، فمن قال: يجوز أداء القيمة، قال بجواز ترك الواجب، فيكون هذا التأويل رافعًا حُكمَ النَّص.

هكذا نُقِل عن المَشايخ. ونحن نُبيِّن وجه كلام أبي حنيفة رضي الله عنه من وجهين:

أحدهما: أنهم قالوا: إذا أدَّىٰ الشاة تُجزئ، وإذا أدَّىٰ القيمة وجب أن يُجزئ؛ لأنَّ إجزاء الشاة إنما كان لكونه مالًا مملوكًا مصروفًا للفقراء، فإنه يتضمن دفع حاجة الفقراء، وأداء الدَّراهم أيضًا يتضمن دفع حاجة الفقراء، فوجب أن يُجزئ، وحاصله يرجع إلىٰ توسع محل النص، والقياس يكون بهذه المثابة، فإنّ قوله عليه السلام: «**وليستنجِ بثلاثة أحجار**»[1]، يدلُّ علىٰ الإجزاء عند الاستعمال، وإنما كان [مُجْزِئًا] لكونه مُنقِّلًا للنجاسة، فيُجزِئُ استعمال المَدَر والخرقة؛ لأنه يَنْقُلُ النجاسة، ونصَّ علىٰ الأشياءِ الأربعة في باب الربا[2]، لكونها مطعومةً فيُلحق بها كلُّ مطعوم، وكذا هاهنا.

الوجه الثاني: قال الله تعالىٰ: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾، أوجب الزكاة، وهي تجب حقًّا لله تعالىٰ ـ لِمَا أمر ـ، فصُرِفت إلىٰ الفُقراء، أَذِنَ في الإبدال؛ لأنّ حقَّ الفقير في مُطلق المال عند الله تعالىٰ بحكم الوعد، وهو قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦]، فلمّا أمَرَ بصرف الشّاةِ

(١) رواه بنحوٍ من هذا اللفظ: **عائشة** رضي الله عنها، عند أبي داود (٤٠) وفيه ضعف. **وأبو هريرة** رضي الله عنه، عند أبي داود (٨)، والنسائي (٤٠)، وابن ماجه (٣١٣) بإسنادٍ صحيح. **وأصل النهي** عن الاستنجاء بأقل من ثلاثة أحجار عند مسلم (٢٦٢)، من حديث سلمان الفارسي رضي الله عنه.

(٢) رواه مسلم (١٥٨٧، ١٥٨٤) من حديث عُبادة بن الصّامِت، وأبي هريرة رضي الله عنهما.

إلىٰ الفقير ـ والمُطلق يتأدَّىٰ[1] بالمُقيَّد ـ، أَذِن في جعل المُقيَّد مُطلقًا(٢).

ومثاله: ما إذا كان لإنسان علىٰ غيره دَيْن، فإنه يتأدَّىٰ بالأداء، أو بالاعتياض، وهذا لا يُنافِي الوجوب، فإنّ الوجوب يَثبت علىٰ وجه الاعتياض عنه، كذا هاهنا.

وأما أصحاب الشافعي رضي الله عنه ـ حيث منعوا ذلك ـ، قالوا: التعبّد في العبادات غالب، والزّكاة عبادة، فلا يجوز إلحاق غيرها بها.

نظيره: أنّ الشارع أمر بوَضْع الجبهة علىٰ الأرض في السجود، ووَضْعُ الخَدِّ علىٰ الأرض أبلغ في الخضوع، ومع ذلك لا يَقوم مَقامه؛ لأنّ التعبّد أغلب في العبادات.

أو قالوا: ذلك لأنّ الاشتراك بين الفقير والغني في جنس ما عنده مقصودُ الشارع، حتىٰ تنقطع أطماع الفقراءِ ولا تتعرَّضَ أموالهم للنَّهْب والغارة.

أو نقول: الله تعالىٰ أوجب في كلِّ جنسٍ من جنسه، فأوجب في الأقوات القوت، وفي الدَّراهم الدَّراهم، وأوجب الشاة في الشاة، دفعًا لحاجة الإدام والملابس، كيلا يحتاج الفقير إلىٰ تَحمّل مُؤَن الشراء، وهذا المعنىٰ لا يتحقق بأداء القِيمة.

---

[١] في الأصل (لا يتأدّىٰ)، وقد أفسدت النَّص.

(٢) هذا الوجه لم يذكره الغَزّالي، وإيضاحه: أنّ الزكاة في الأصل وجبت حقًا لله لأنه أمر بها، ولَمّا صُرِفَت إلىٰ الفقير، عُلِم إذنه في إبدال المُخرج كذلك؛ لأنّ حق الفقير يتأدىٰ بمُطلق المال الذي يَسُدُّ خَلَّته، ولكن لمّا كان مُطلق الحاجة يتأدَّىٰ بالمُقيّد نصّ النبي ﷺ علىٰ الشاة من غير حصرٍ للمعنىٰ المُطلق، فجاز لهذا حمل المقيد علىٰ المعنىٰ المُطلق لقيامه مقامه في سدِّ الحاجة، فجاز إخراج القيمة.

٢٩ | مسألة:

قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «المُتبايعان كلُّ واحدٍ منهما علىٰ صاحبه بالخِيار ما لم يتفرَّقا عن مكانهما الذي تبايعا فيه»(١).

قال أصحاب أبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: المُراد بالبائع المُسْتام؛ لأنَّ السَّوْم يَؤُول إلىٰ البَيع، فكان هذا تسمية للشيء باسم ما يَؤُول إليه، وهو نوعٌ من المَجَاز، كقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ [الزُّمَر: ٣٠]. ودليل التأويل هو القياس، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**ما لم يتفرقا**»، أخرج الكلام مخرج الغالب المُعتاد؛ لأنّ الغالب أنْ يَبقَىٰ في المَجلس بتقدير اختبار[٢] البيع، وبتقدير عدم الاختبار يَردُّ قبل التفرُّق.

ونحن نقول: هذا التأويل بعيد، وفي سياق الخبر ما يدرأ هذا التأويل، فإنه قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**ما لم يتفرقا**»، وخِيار السَّوْم لا يتقيد بالمَجلس.

وقوله: «إنّه أخرج الكلام مخرج الغالب المعتاد»، لا وجه له؛ لأنّ العادة فيه مضطربة، فيختلف ذلك باختلاف المَبيع، فإنّ الغالب أنَّ من اشترَىٰ دابة لا يُقدِم علىٰ شرائها ما لم يختبرها ويعرِف[٣] كَيفية سيرها. ومن يَشترِي عبدًا أو جاريةً فكذلك، فلم تكن العادة مضبوطة، فبطل قولهم: «إنه أخرج

(١) رواه البخاري (٢١١١)، ومسلم (١٥٣١)، من حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. ورواه البخاري (٢١١٠)، من حديث حَكيم بن حِزام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وأما بزيادة «**عن مكانهما**»، فأخرجه البيهقي في «**السُّنن الصغير**» (١٨٦٧)، من حديث عبد الله بن عَمرو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

[٢] رَسَمَها النّاسخ في الأصل في هذا الموضع وفي الموضع الآتي، بالياء، وما أثبته أسد، وسيأتي وشيكًا ما يدل عليه.

[٣] في الأصل (ولم يعرف)، وحذفه أسدّ.

الكلام مخرج الغالب المُعتاد».

الثاني: أنّه قال ﷺ: «**علىٰ صاحبه بالخِيار**»، وما يكون عليه إنما يتحقق بعد البيع بإبطال ملكه عليه، ولا ملك في زمان السَّوْم، فلا يتضمَّن إبطالَ شيءٍ عليه، دلَّ أنَّ التأويل بعيد.



٣٠ | مسألة:

قوله ﷺ: «**أيُّما امرأة نكَحَت نفسها بغير إذن وَلِيِّها فنِكاحُها باطل**»(١)، قال بعض أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه: هو محمولٌ علىٰ ما إذا زَوَّجَت نفسها ممن لا يُكافِئُها، وقال: المُراد من قوله: «**باطل**»، أي سَيَبطُلُ باعتراض الوَليّ عليه عند الاطِّلاع.

وبعضهم قالوا: المُراد منه المُكاتبة والصغيرة.

والتأويل الأول أبعد؛ لأنّه يُحتاج فيه إلىٰ تخصيص العام، ويُحتاج فيه إلىٰ تأويل اللَّفظ، وهو قوله: «**باطل**»، فإنّه يحمله علىٰ ما سَيَبْطُل، والدَّليل الصّارِف إلىٰ هذا التأويل ينبغي أن يكون أقوىٰ من الدّليل الصّارِف إلىٰ المُكاتبة والصَّغيرة؛ لأنّ هناك لم يُوجَد إلا تخصيص العام، **وأمثال هذا لا ينضبط**، فهو مَوْكولٌ إلىٰ رأي المُجتَهِد.

---

(١) أخرجه أبو داود (٢٠٨٣)، والترمذي (١١٠٢)، وابن ماجه (١٨٧٩) من حديث عائشة. قال الترمذي: «حديث حسن»، وقد تكلم فيه البخاري وأبو داود، انظر: «**العلل الكبير**» للترمذي (ص: ١٥٨)، «**العلل**» للدارقطني (١١/١٥)، و«**السنن الكبير**» للبيهقي (٨٢/١٤).

القِسم الثالث من الفنّ الأول

في الأمر والنَّهي



ولفظ «الأمر» يُطلق ويُراد به الشأن[١]، قال الله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ﴾ [هود: ٩٧].

ويُطلق ويُراد به الشيء، يقال: لأيِّ أمرٍ تَحرَّك هذا الجسم.

ويُطلق ويُراد به الفعل، قال الله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ كَلَمۡحِۭ بِٱلۡبَصَرِ﴾ [القمر: ٥٠].

ويُطلق ويُراد به الطَّلَب.

ونحن لا نَحتاج إلىٰ بيان الاشتراك بين الكلّ، و[لا] إلىٰ بيان أنّه حقيقةٌ في أيٍّ واحد؛ لأنّه **لا يتعلَّق به غَرَضٌ في أصول الفقه**، بل نَحتاج إلىٰ بَيان الأمر بمعنَىٰ الطَّلَب.

وقد قيل في حقيقته: هو القول المُقتضِي طاعةَ المَأمور بفعل المَأمورِ به ممن هو دونه في الدَّرَجة.

وقيل: لا حاجة إلىٰ قوله: «ممن هو دونه في الدَّرَجة»؛ لأنه يجوز[٢]

[١] تحرف في الأصل إلىٰ (البيان).
[٢] في الأصل (لا يجوز)، غلط.

أن يقوم بذات الوَلَد طَلَب الفعل من الوالد، ويَكون مُسيئًا في ذلك حتىٰ يُستقبح منه ذلك، ولو لم يكن ذلك أمرًا لمَا استُقبِح، وكذلك يجوز أن يقوم بذات العَبد طلب الفعل من الله تعالىٰ، ويكون ذلك مُستَقبَحًا.

وقال إمامنا رحمة الله عليه(١): إنّ الأمر عِبارةٌ عن الإخبار عن تَرجيح جانب الفعل علىٰ جانب الترك بربط الثَّواب بفعله أو بربط العِقاب بتركه.

وظنَّ بعض أصحابنا أنه إنّما قال ذلك لأنّ لفظة الطَّلَب تُشعر بالمِثل، والمِثل في حقِّ الله تعالىٰ مُحال. واعترضوا علىٰ كلام الشيخ وقالوا: الإخبار في حقِّ الله تعالىٰ لا يكون علىٰ وِزان الإخبار في حقِّنا، فيلزم ذلك في الطَّلَب.

والإمام ﷺ ما قال ذلك للمعنىٰ الذي ذكره الأصحاب، بل إنّما قاله[٢] في «مسألة الأمر قبل التمكن»؛ لأنَّ المعتزلة يُنكرون وجود الأمر في الحال بصوم الغَد، ويقولون: يستحيل الإتيان بصوم الغد في الحال، فيستحيل الأمر به(٣).

---

(١) لم يتبين لي من المقصود، وإن كان المُتبادر إلىٰ الوهم أنه الشافعي ﷺ.

[٢] في الأصل (قال)، والمثبت أسد.

(٣) كذا قال، وهذه المسألة إنما تُفرضُ في عِلم المُكَلَّف بكونه مُكَلَّفًا هل هو مُتقدِّمٌ علىٰ الفعل أم مُقارِنٌ له؟! فعند الأشعرية أنه يَعلم كونه مأمورًا قبل الفعل، **ونَقَلوا عن المعتزلة** أنه لا يَعلم كونه مُكَلَّفًا قبل التمكن أو مُضيِّ وقت الإمكان.
وأمّا ما فَرَضَ المُصَنِّف فيه الكلام، فمسألةٌ أخرىٰ، وهي أنّ التكليف متىٰ يتوجَّه علىٰ المُكَلَّف، حال مباشرة الفعل أم قبله؟! **فمذهب الأشعرية** أن الإمر إنما يتوجه حال مباشرة الفعل، ويُسمَّىٰ عندهم **«أمر إيجاب»**، وأمّا ما كان قبل مباشرة الفعل فيُسَمَّىٰ عندهم **«أمر إعلام»**، أي: لتوجه الأمر به في المُستقبل. وعند المعتزلة لا بدَّ أن يتقدم الأمرُ الفعلَ قدرًا من الزَّمن. =

فالإمام فسَّر الأمر بالإخبار ليُبيِّن تصوُّرَه قبل مَجيءِ الغد، فإنَّ الإخبار لا يَستدعِي التَّمَكُّن، كما إذا قال الطبيب للمريض: «إنْ شَرِبت غدًا هذا الدّواء ينفعك، وإن تركته تعرضت للألم»، يكون الكلام مُستَقِيمًا مع احتمال مَوْت المريض قبل مَجِيء الغَد.

ثم إنْ أردنا تَقرِير كلام الإمام، فنقول: إذا حملناه علىٰ «القول المُقتضِي طاعةَ المَأمور» يلزمنا ارتكاب أمرين:

أحدهما: أنْ نُقدِّر القول في حقِّ الله تعالىٰ علىٰ خِلاف القول في حقِّنا.

وأن نُقَدِّر(١) المِثلين في حقِّ الله تعالىٰ علىٰ خلاف المِثلين[٢] في حقِّنا.

= انظر في جُزئيات هذه المسألة وأعلاقها: «**التقريب والإرشاد**» للقاضي أبي بكر (٢/٢٨٢، ٢٨٨)، و«**التلخيص**» (١/٤٣٣، ٤٤٣)، و«**البرهان**» (١/٢٧٦، ٢٨٠)، و«**المُستصفىٰ**» (٢/٦٩٤)، و«**البحر المُحيط**» (١/٣٦٥ ـ ٣٦٩، ٤١٨ ـ ٤٣١).

وهذا الحرف في النقل عن المعتزلة لم يقع في كتب الأشعرية محررًا تصويرًا ونقلًا، قال القاضي عبد الجبار في المسألة الأولىٰ: «**فإن قيل**: فإذا ثبت حاجة المُكلف إلىٰ العلم، فمتىٰ يحتاج إليه، أفي حال الفعل أم قبله أو في الحالين؟! **قيل له**: يجب أن يكون عالمًا بالفعل قبله علىٰ وجه يمكنه القصد إلىٰ أدائه دون غيره، ويجب أن يكون عالمًا حال الفعل أيضًا»، «**المُغني في أبواب التوحيد والعدل**» (١١/٣٧٤ ـ ٣٧٥). وانظر نفس المصدر (١١/٣٠١، ٣٠٤، ٣٠٦).

وقال أبو الحُسين البصري في المسألة الثانية: «عندنا الأمر لا يجوز أن يُبتدأ به في حال الفعل، بل لابد من تقدمه قدرًا من الزمن يُمكنُ معه الاستدلال به علىٰ وجوب المأمور به، **ولا فَرق بين أن يكون المأمور متمكنًا من الفعل من حين الأمر إلىٰ وقت الفعل، أو غير متمكن من حين الأمر**»، «**المُعتمد**» (١/١٧٩). وانظر: «**الفائق**» لمحمود المَلاحِمي (ص: ٢١٨)، و«**عيون المسائل**» للحاكم الجُشَمِي (ص: ١٧٣).

(١) هذا هو الأمر الثاني.

[٢] في الأصل (المثلان) في الموطنين.

وعلىٰ ما ذكره الإمام يَلزمنا أمرٌ واحد، وهو أن نُقدِّر الإخبار في حقِّ الله تعالىٰ علىٰ خلاف الإخبار في حقِّنا. وكان هذا أولىٰ؛ لأنّ فيه ارتكاب محذورٍ واحد، وفيما ذكره الأصحاب ارتكاب محذورين.

وقد قيل في حد الأمر: هو قوله: «افعل»، مع تجرُّده عن القرائن مُطلقًا.

❖ **فإن قيل** علىٰ هذا الكلام: إنّ الله تعالىٰ أمرنا، وتستحيل القرائن في حقِّ الله تعالىٰ.

❊ **فنُجيب** عنه ونقول: إنّ هذا حدّ[١] الأمر المُتعلِّق بنا، فإنّا نَحتاج إلىٰ معرفة ذلك ليَتَبَيَّن أنّه للإيجاب أو النَّدب أو الإباحة؛ لأنّ الأحكام تتفرع، ولا يُحتاج إلىٰ معرفة القائم بالذات، سواء عُبِّر عنه بكلام النفس[٢]، أو بالإرادة؛ لأنّ ذلك ليس بحجة في حقِّنا، بل الحجة في حقِّنا ما نَزَل به جبريل عليه السلام علىٰ محمد عليه السلام؛ لأنّا نحتج به في الأحكام الشرعية.

والدليل عليه: أنّا كما نحتج بالأمر والنَّهي نَحتج بالعام والخاص، ويُتلقَّىٰ ذلك من النَّظر إلىٰ دلالة اللَّفظ وإشعاره لُغَةً، ولا يُحتاج فيه إلىٰ بَيان معنىً قائمٍ بالنَّفس، فإنْ قَدَّرنا أمرًا قائمًا بالذَّات يُعبَّر عنه بكلام النَّفس أو الإرادة، فليس علىٰ الأصولي بيان ذلك نفيًا ولا إثباتًا، بل ذلك علىٰ المُتكلِّم؛ لأنه بحثٌ كلامي.

❖ **فإن قيل**: كيف نعلم أنّ هذا أمر الله تعالىٰ ونهيه؟!

---

[١] في الأصل (حدا)، والمثبت أشبه.
[٢] في الأصل (اليقين)، تحريف.

❊ **قلنا**: هذا كما يلزمنا يلزمكم، فإنكم قلتم: «القول المقتضي طاعة المأمور»، ويستحيل القول في حقِّ الله تعالىٰ بمعنىٰ الحروف، فكيف يُعرف الأمر والنهي ؟!

الثاني: نقول: عَرَف موسىٰ عليه السلام أنّ الله تعالىٰ لا يُرَىٰ في دار الدنيا بقوله تعالىٰ: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣]، فالطريق الذي عَرَف موسىٰ من غير الحروف والأصوات يمكن أن يَعرِفه غيره.

مع أنّا في غُنية عنه، لِمَا بيَّنا أنّ غرضنا يتعلق بالأمر الذي بَلَغَنا، حتىٰ لو لم يبلغنا الأمر لا يلزمنا به شيء، والذي بلغنا هذا القول، نحتج به ونُبيِّن أنه للطَّلَب، ونُبيِّن أنّه للإيجاب.

بيان أنّه للطلب: أنّ كلَّ من سمع هذه الصيغة، وهو قوله: «اسقني» مثلًا، يفهم منه أنّ ذلك للطلب، بالعربية كانت أو بالفارسية أو التركية، دلَّ أنّه موضوعٌ للطلب.

وكذا قيل في الكتب: إنّ الأمر: «افعل»، والنهي: «لا تفعل»، والماضي قوله: [«فَعلَ»]، والمُستقبل قوله: «يفعل»، فهذا معلومٌ بالنَّقل في الكتب قريبًا من التواتر أو هو متواتر، فيدلُّ علىٰ أنّه يدلّ علىٰ الطلب.

وقوله: ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾ [فُصِّلَت: ٤٠] يدلُّ علىٰ التهديد بقرينةٍ انضمَّت إلىٰ اللَّفظ، وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْ﴾ [المائدة: ٢] يدلُّ علىٰ الإباحة بقرينةٍ انضمَّت إليه.

وبيان أنه للإيجاب: أن اللفظ للطلب كما سبق. والطلب يُطلَق ويُراد

به: «النَّدب»، كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**صوموا الثالث عشر والرابع عشر من كلِّ شهر**»[1]. ويُطلق ويُراد به «الإيجاب»، كقوله تعالىٰ: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾. فإذا حملناه علىٰ الإيجاب دخل فيه الندب؛ لأنّ الندب هو المَقول فيه: «إن فعلتَ أثبتُكَ»، والواجب هو المَقول فيه: «إن فعلتَ أثبتُكَ، وإن تركتَ عاقبتُكَ»، فكان الواجب مع النَّدب من قَبِيل الأخصّ والأعم، والأعمُّ داخلٌ في الأخصّ، ولو حَملناه علىٰ النَّدب تركنا العمل به فيما يَرجع إلىٰ الإيجاب، فالحمل علىٰ الواجب أولىٰ.

❖ **فإن قيل**: هذا إثبات اللغات بالقياس، واللغة لا تثبت قياسًا، وإنما تثبت نقلًا وتوقيفًا.

الثاني: نقول: لا نُسلِّم أنّ الواجب مندوبٌ وزيادة، بل المَندوب هو المَقول فيه: «إن فعلتَ أثبتُكَ وإن تركتَ لا أعاقبُكَ». وعدم العِقاب غير داخلٍ في حدِّ الواجب، بل هما خاصان، كالإنسان مع الفَرَس، فإنّ الحَيَوانيّة داخلةٌ في حقيقتهما، وامتازَ كلُّ واحدٍ عن غيره بخاصيَّةٍ لم تُوجَد في غيره.

❄ **الجواب** نقول: ليس هذا إثبات اللُّغات بالقياس، بل الحكم وَضعُ

---

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وأقربُ شيءٍ لِما ذكر المصنف: ما أخرجه النسائي (٢٤٢٢)، من حديث موسىٰ بن طلحة، عن أبي ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: «**أمرنا رسول الله ﷺ أن نصوم من الشهر ثلاثةً، أيامَ البيض، ثلاث عشرة** ....». وهو حديثٌ مضطربٌ مُختَلَفٌ فيه علىٰ موسىٰ بن طلحة.

ورویٰ أبو داود (٢٤٤٩)، وابن ماجه (١٧٠٧م)، والنسائي (٢٤٣٢) من حديث عبد المَلك بن قتادة بن مِلحان القيسي، نحو حديث أبي ذر، وفيه جهالة من جهة عبد الملك هذا.

والحديث ثابت باستحباب صيام الأيام الثلاثة من كل شهر ولكن من غير تعيينها.

اللَّفظ لحكمةِ التَّفاهم، فليُوضَع علىٰ وجهٍ يتقرر معنىٰ التفاهم، فلا يليق بالحكمة وَضْعُ اللَّفظ للتفاهم علىٰ وجه يُحيل معنىٰ التفاهم.

ونقول: اللَّفظ مُطلقٌ للإيجاب والنَّدب، فإنْ كان مُشتركًا بينهما، فيختلّ[١] معنىٰ التفاهم، وإن كان حقيقةً في النَّدب مجازًا في الواجب فلِمَ قُلتم: إنّ هذا أولىٰ من عكسه؟!

وعند ذلك إذا لم تُعرف[٢] الحقيقة بعينها، يختلُّ معنىٰ التفاهم؛ لأنّ الكلام لحقيقته، وإنما يَنصَرِف إلىٰ المَجاز بدليل، ولكن هذا إنما يتحقق بعد تَعَيُّن الحقيقة وامتيازها عن المَجاز.

فإذن اللائق بالحكمة: أن يُوضَعَ اللّفظ علىٰ وجهٍ يتقرَّر معنىٰ التفاهم. وإذا قلنا: إنه من قَبيل الأخصِّ والأعم لا يختلُّ معنىٰ التفاهم، بل يُفهم كلام أحدهما بطريق المُطابقة، والثاني بطريق التَّضَمُّن.

قولهم: «إنّ حدَّ النَّدب هو رَبطُ الثواب بفعله وعدم العِقاب بالترك». قلنا: العدم ليس داخلًا في حقيقته؛ لأنه علىٰ مَساق كلامكم يكون داخلًا تحتَ حقيقة المُباح أيضًا، وداخلًا في حقيقة فعل البهائم.

بل نقول: حكم[٣] انتفاء العِقاب معلومٌ بالعَدَم الأصلي، كما سَبَق، وإنما يكون وجوديًا[٤] أنْ لو وُجِد المُقتضِي للعقاب، فيكون مُلحقًا بالأمر

[١] في الأصل (فيحيل)، والمثبت أشبه.
[٢] في الأصل (نعرف)، والمثبت أشبه.
[٣] في الأصل (خلق)، تحريف.
[٤] في الأصل (وجودنا)، خطأ.

الوجودي. ولا نُسلِّم وجودَ المُقتضِي للعقاب بالنسبة إلىٰ النَّفل؛ لأنّ العِقاب غير ثابت، والأصل انتفاءُ الحكم لانتفاءِ المُقتضِي.

❖ **فإن قيل**: وُجِد المُقتضِي هاهنا، وهو قوله تعالىٰ: ﴿ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١]، فمقتضاه: وجوب كلّ عبادة، إلا أنه خُصَّ عنه النوافل؛ لأنّ إيجابها يَستدِعي استيعاب جميع الوقت بها، وعند ذلك يَضيع أمر المَعاش.

❊ **قلنا**: هذه الآية حجة عليكم؛ لأنكم قلتم: إنّ الآية تَقتضِي الوجوب، فقد اعترفتم أنّ الأمر للوجوب، ثم نقول: لا نُسلِّم أنَّ قوله تعالىٰ: ﴿ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١] عام بالنسبة إلىٰ جميع العبادات. نعم، هو عام بالنسبة إلىٰ جميع الخلق، وأنتم تحتاجون إلىٰ بيان عمومها بالنسبة إلىٰ جميع العبادات.

الثاني: نقول: هذا أمرٌ بالإتيان بالعبادة[١]، والعبادة تنقسم إلىٰ الواجب والمَندوب، فما يكون مندوبًا فالانقياد فيه ليس بواجب، وما يكون واجبًا فالانقياد فيه واجب، ونحن نقول بمُوجَبه، والله أعلم.



٣١ | مسألة:

الأمر هل يقتضي التَّكرار؟! اختلفوا فيه:

فمنهم من قال: يَقتضِي التَّكرار.

ومنهم من قال: لا يَقتضِي.

[١] في الأصل (بالأمر بالعبادة)، سبق قلم.

ونحن نقول: ما يكون مُعلَّقًا علىٰ سببٍ يتكرر بتكرر السبب، كقوله تعالىٰ: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، **ونظيره**: البَيع، فإنه لمّا جُعل البيع سببًا لثبوت المِلك، يتجددِ المِلك بتجدد السبب، أما قوله تعالىٰ: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، فهذا لا يَقتضِي التَّكرار عندنا.

والدليل عليه: أنّ الأمر للطلب، فيستدِعي تحقق المَطلوب، وإذا فُعل المَطلوب مَرَّةً واحدةً حصلت الحكمة، فعند ذلك لا يَبقَىٰ الأمر، ولهذا إذا قال السيد لعبده: «اسقني» فسقاه مرة يُعدّ ممتثلًا، حتىٰ يُستقبَحَ اللَّوم من جِهة السَّيد بتقدير عدم السَّقي مرةً أخرىٰ من غير أمرٍ مُتجدِّد، ولو عاقبه علىٰ ذلك يُعدُّ قَبيحًا، ويُمَهِّد عُذر العَبد حيث يقول: «أمرتني مرة، فامتثلت الأمر، وما أمرتني ثانيًا».

❖ **فإن قيل**: لا شك أنّ الأمر للطَّلَب، ولكن لِم قلتم: إنه يُكتَفَىٰ بتحقيق المَطلوب مرَّةً واحدة، وهذا عين محل الخلاف؟! بل نقول: الأمر للطلب مُطلقًا، فيستدِعي المأمور به مُطلقًا من غير تقييدٍ بزمانٍ دون زمان.

وما ذكرتم من عُذر العَبد مُعارَضٌ بما إذا قال: أكرم هذا الشخص، فإذا أكرمه مرَّةً وأهانه أخرىٰ لا يُعدَّ ممتثلًا؛ لأنه يستدِعي الإكرام مُطلقًا، كذا هاهنا.

السؤال الثاني، نقول: يَبطل عليكم بطَرَف النَّهي، قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢]، فيَجِب الامتناع عن الزِّنا مطلقًا في جميع الأوقات، ولا يُكتَفَىٰ بالامتناع مرَّةً واحدة أو مرارًا.

❊ **قلنا**: ليس في اللَّفظ ما يدلّ علىٰ المرَّة الواحدة وعلىٰ التكرار، فاللفظ

ساكت عن الدلالة علىٰ المرَّة الواحدة وعلىٰ التكرار، فيَقَع ذلك من لزوم دلالة اللَّفظ لا من مُقتَضَيات اللَّفظ، والدليل عليه: قول السيد: «اسقني»، والمعارضة بالأمر بالإكرام لا تستقيم؛ لأنّ ذلك عُلم بقرِينة؛ لأنّه عَلم من حاله أنّه يُريد إكرامه، إمَّا لصداقةٍ بينهما أو لعلمه، أو لدينه أو لوَرَعِه، فإنّ هذه الصِّفات تَقتضِي الإكرام ما دام موصوفًا بتلك الصِّفات.

ولا يُقال علىٰ ما ذكرناه: إنه يَحسن الاستفسار حتىٰ يصح أن يُقال: أمتثلُ الأمرَ مرَّةً واحدةً أو مِرارًا؟! وحُسن الاستفسار يدلُّ علىٰ احتمالِ اللَّفظ.

قلنا: الاستفسار يَحسن حالةَ يكون الكلام مُجملًا، [و]يَحسن عند تَطَرُّق الاحتمال إلىٰ لوازم اللَّفظ حَتَّىٰ لو قال: «دخلتُ السّوق»، يَحسن أن يُقال: دخلتَ راجلًا أو راكبًا؟!

ولو قال: «قَتَلَ فلانٌ فلانًا»، يَحسن أن يُقال: قَتله بالسَّيف أو بالسِّكين؟! مع أنّ الآلة تَقع من لوازم القتل، وكذلك الرّكوب والمَشي يَقعان من لوازم المَشي في السوق، كذلك هاهنا.

ولا يقال: إنّ الأمر تَوَجَّه نحوه لتحصيل حكمته، فليتوجَّه ثانيًا وثالثًا، تحقيقًا لتلك الحكمة؛ **لأنا نقول**: هذا إثبات اللّغات بالقياس، وما ذكرناه بحثٌ لُغَوِي، وما ذكرتموه حاصله راجعٌ إلىٰ إلحاق الفرع بالأصل.

ثم نقول: لم لا يجوز أن يجب الحج مرَّةً واحدة، وتجب الصلاة مرارًا، ويجب الصَّوم علىٰ الطّاهر دون الحائض، ويجب صوم رمضان ولا يجب صوم شعبان أو شوال؟!

قولهم: «إنَّ النَّهي يدلُّ علىٰ الانتهاء مُطلقًا». قلنا: هذا إثبات اللّغات بالقياس، وهو غير جائز.

ثم نقول: النَّهي يدلّ علىٰ الانتهاء مطلقًا، وإذا دَخَل المَنهي عنه في الوجود مرَّة لا يكون منتهيًا مُطلقًا، فيكون علىٰ خِلاف اللَّفظ، بخلاف الأمر، فإنّ الأمر للإيجاد، وإذا وُجِد مرَّةً يكون موجودًا مُطلقًا، فافترقا.



٣٢ | مسألة:

صار صائرون إلىٰ أنّ الأمر للفَوْر دُون التَّراخِي.

وصار صائرون إلىٰ الوَقْف، وقالوا: لا نَقضِي بكون المُبادِر ممتثلًا، وكذا في حقِّ المُؤَخِّر.

وصار صائرون إلىٰ أنَّ المُبادِر مُمتثلٌ دُون المُؤَخِّر.

والمختار عندنا أنّ المُبادِر مُمتثلٌ وكذا المُؤَخِّر، وإنما قلنا ذلك في حقِّ المُبادر لأنّه أتىٰ بالواجب فيخرج عن العُهدة؛ لأنّه لمّا أتىٰ به حَصَلت الحِكمة، فانتهىٰ الوجوب نهايته.

ونقول في حقِّ المُؤخِّر: أتىٰ بما أُمِرَ به فوجب أن يخرج عن عُهدة الأمر؛ لأنّ اللّفظ لا يتعرّض للزمان، كما لا يتعرَّض للمكان، فإذا أتىٰ به في أيِّ وقتٍ كان فقد أتىٰ بالمأمور به.

◆ **فإن قيل**: لا نُسلِّم أنّ المُبادِر مُمتثل؛ لأنّ اللّفظ يُطلق ويُراد به البِدار

تارة[١]، كما في صوم رمضان. ويُطلق ويُراد به التأخير، كقوله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، ويجوز التأخير. وكان اللّفظ مُشترَكًا بينهما.

وإن سَلَّمنا أنّ المُبادِر مُمتثل، لكن لِم قُلتم: إنّ المُؤخِّر مُمتثل؟! لأنّ جواز التأخير يُنافي الوجوب، فلئن قُلتم: الصلاة واجبةٌ في أول الوقت، ومع ذلك جاز تأخيرها. قلنا: جواز التأخير هناك كان ثابتًا إلىٰ وقت مُعيَّن مضبوطٍ من جِهة الشَّرع، فأتىٰ بها في أول الوقت أو في آخره، أما هاهنا لا تَعيين من جِهة الشَّرع، فإمّا أن يجوز التأخير له إلىٰ غير غاية، وذلك ضد الفعل، فعند ذلك لا يكون واجبًا، وإما أن يجوز إلىٰ غاية، فلا بدَّ من بيان التعيين من جهة الشرع، ولا مَطْمَع في بَيَانه.

فلئن قلتم: يجوز التأخير إلىٰ غايةٍ يَغلب علىٰ ظنِّه أنه يَبقَىٰ إلىٰ تلك الغاية، فنقول: ما قولكم فيما إذا أَخَّرَ إلىٰ غايةٍ غَلَب علىٰ ظنِّه أنّه يَبقَىٰ إلىٰ تلك الغاية، ثم مات فجأةً فهل يأثم أم لا؟!

إن قلتم: إنّه لا يأثم، لا يكون واجبًا، وعند ذلك لا يكون آتيًا بالواجب ـ أعني المُؤخِّر ـ، بتقدير الإتيان به؛ لأنه لا يكون واجبًا.

وإن قلتم: يأثم، بَطَلَ قولكم: «إنَّ التأخير جائز»، دلَّ أنّ المُؤخِّر لا يَكون مُمتثلًا للأمر، إذ لا وُجوب في حقِّه.

❊ **الجواب**: نقول: قد بيَّنا أنّه لا إجمال في اللَّفظ؛ لأنّ اللَّفظ لا يتعرَّض للفَوْر ولا للتراخي؛ لأنه لا دلالة للَّفظ بالنِّسبة إلىٰ المَكان والزَّمان، والمُجمل

---

[١] في الأصل (زيادة)، والمثبت أشبه.

ما يكون دائرًا بين محتمِلَيْن[١] وَضْعًا، كلفظ «القرء» للطُّهْر والحَيض وأمثاله.

وكيف لا يُوجَد الامتثال في حقِّ المُبادِر مع أنه يَستحقّ الثَّناء بالمُبادَرَة؟! وقد دلَّت النُّصوص على وجوبِ المُبادَرَة والمَسارعة، ولو قال السَّيِّد لعبده[٢]: «اسقني الماء»، فبادر إلى ذلك، يَستحقُّ المَدح. وكذا المُؤخِّر أتى بالواجب؛ لأنه إذا أخَّر الحج وأتى به في آخر عُمُره كان آتيًا بالواجب؛ لأنّ حقيقة الحج لا تختلف بالبِدار والتأخير.

قولهم: «إنّ التأخير يُنافِي الوجوب»، باطل، بدليل من كان معذورًا، إما بسبب مرض أو سفر، فإنّ القضاء واجب عليه، ويجوز التأخير إلى زمانٍ يَغلب على ظنّه أنه يحيَى إلى ذلك الزّمان، حتى إذا [أخلَّ بكثير][٣] أليس يَلزمه الإتيان به؟! أو طرأ مَرَضٌ مَخوف يلزمه أيضًا الإتيان به، فإنْ مات بَغتةً فنقول هناك: لا يأثم؛ لأنّ الواجب عليه أحدُ الأمرين: إما القضاء في الحال، أو العَزم على الإتيان به في ثاني الحال، كما نقول في خِصال الكفارة، فإذا عَزَم على الإتيان به فقد أتى بالواجب، فإذا مات بعد ذلك لا يَلقَى الله تعالى عاصيًا.



٣٣ | مسألة:

القضاء يجب بأمرٍ جَديدٍ عند المُحصِّلين.

وصار صائرون إلى أنه بالأمر الأول.

---

[١] في الأصل (مجملين)، والمثبت أشبه.
[٢] في الأصل (العبد).
[٣] في الأصل (دخل كثير)، ولعل صواب العبارة ما أثبته.

والصحيح أنّه يَجب بأمرٍ مُجدَّد، وإنّما قلنا ذلك؛ لأنه لمّا أُمر بصوم رمضان، فإذا انقضىٰ زمان رمضان استحال أن يُقال: بَقِي رمضان، ولهذا لو قال: «والله لأشربن ما [في] هذا الكُوز»، فأُرِيق المَاء يَحنث في يمينه؛ لأنّه فاته المَحلوف عليه، وكذلك لو قال: «والله لأقتلنَّ زيدًا»، فمات هو يَحنث في يَمينه؛ لأنه استحال قتله، فكذا هاهنا.

فلئن قيل: إنّ الوقت بمنزلة الأجل في الدَّين، ولو حلَّ الأجل لا يَسقط الدَّين. **قلنا**: ليس كذلك، بل نظير مسألتنا الدِّينار الأحمر الثابت في ذمته، فلو أدَّىٰ الأحمر لا يكون مُؤدِّيًا للواجب؛ لأنّ الواجب عليه الدِّينار الأحمر.

وقوله تعالىٰ: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، فكونه واقعًا في الشَّهر صفةٌ للصوم؛ لأنه إذا وَقع في رمضان يتضاعف ثواب الحسنات، وكان الواجب موصوفًا بكونه صوم رمضان، ولهذا يجب عليه نيَّةُ صومِ رمضان عند الشافعي رضي الله عنه.

وبالإجماع يجب عليه نيّة صلاة الظهر، دلَّ أنّ كونه ظهرًا صفة له، بخلاف الدَّين، فإنّ الأجل ليس صفةً للدَّين، بل الدَّين هو الدَّراهم المَوصوفة، والأجل مشروعٌ لتأخير المُطالبة، فإذا حلَّ الأجل زال المُعارِض فتُنَجَّز المُطالبة.



وما ذكرناه كُلُّه في طَرَف الأمر.

وأما النَّهي، فكلُّ ما ذكرناه في طَرَف الأمر يَنعكس في طَرَف النَّهي، فلا يُحتاج إلىٰ بيانه. نعم، يُحتاج إلىٰ بيان مسألتين: أحدهما: أنَّ النَّهي هل يدلُّ علىٰ الفساد أم لا؟!



| ٣٤ | مسألة:

النَّهي يدلُّ علىٰ الفساد عند جماعة.

وعند جماعة لا يدلُّ علىٰ الفساد.

وعند جماعة كلُّ نَهيٍ يدلُّ علىٰ اختلال رُكنٍ من أركان المَنهيِّ عنه.

ونحن نقول: ما الذي عَنَيتُم بقولكم: «إنه يدلُّ علىٰ الفساد»؟!

إنْ عَنيتُم به أنّه يدلّ علىٰ الفساد [شرعًا]، فليس كذلك؛ لأنه وُضِع للمَنع لُغةً، والشرع ما تصرَّف فيه بالتغيير، بل هو في الشرع أيضًا للمنع، ولا مُنافاةَ بين كونِ الشيءِ ممنوعًا شرعًا أو لغة، وبين القضاءِ عليه بالاعتبار، حتىٰ يَصحّ أن نقول: الأب إذا استولد جاريةَ ابنه يحرم عليه ذلك، ومع ذلك تجب عليه القِيمة وتصير الجاريةُ أمّ وَلَد مملوكةً له، ولو اصطادَ بقَوْس الغَير يصير الصيد مملوكًا، والشارع نَهَىٰ عن الصلاة في الأرض المَغصوبة، وتَصحّ بتقدير الوجود، ونَهَىٰ عن الطَّلاق في زمان الحيض، ومع ذلك لو طَلَّق يَنْفُذ الطَّلاق.

وإنْ عَنَيتُم به أنّه يدلُّ علىٰ الفساد بمعنىٰ أنه يُستدلُّ به علىٰ الفساد، وهو أنْ يُقال: النَّهي يدلُّ علىٰ اشتماله علىٰ المَفسدة الرَّاجحة، ويَلزم منه الإلغاء، فهذا يدلُّ علىٰ البُطلان إذ اختلَّ الرُّكن[١] = لا يَستقيم(٢)؛ لأنّ البُطلان يَستند إلىٰ إخلالِ الركن، لا إلىٰ النَّهي، فإنه لو باع الحُرَّ لا يصح، لانتفاء الحِلِّيَّةِ لا لوجود النَّهي.



٣٥ | مسألة:

المُعتَرِفون بأنّ النَّهي لا يدلُّ علىٰ الفساد: صار صائرون منهم إلىٰ أنّه يدلُّ علىٰ الصِّحة، ونُسِب ذلك إلىٰ أبي زَيْدٍ نَقلًا، ونُقِل ذلك عن محمد بن الحسن(٣).

---

[١] في الأصل (وإذا اختل)، ولعله ما أثبته هو الأشبه، أو يكون سقط في الأصل.

(٢) (لا يستقيم) متعلق بـ(وإن عنيتم ...).

(٣) الناقل هو الغَزّالي في «المستصفىٰ» (٢/٧٠٦). والنهي عند الحنفية ينقسم من جهة تعلقه بالفعل إلىٰ:

* ما قبح لعينه وضعًا أو شرعًا، كالكفر والكذب والصلاة بغير طهارة، وحكمه: عدم الشرعية.

* وما قبح لغيره، وينقسم إلىٰ:

ـ ما جاوره جمعًا، كالبيع عند أذان الجمعة والصلاة في الأرض المغصوبة، وحكه: الشرعية.

ـ وإلىٰ ما يتصل به وصفًا كالربا وصوم يوم النحر، فحكموا بصحة الأصل دون الوصف. وخالفهم غيرهم، فألحقه بالأول.

هذا التقسيم لأبي زيد في «التقويم» (١/١١٢)، وتعقبه بالنقد بعض مشيخة بُخارىٰ كما في «الميزان» للسمرقندي (ص: ٢٢٦). =

وقالوا: النَّهي عمّا لا يُتصوَّرُ مُحال، إذ لا يُقال للآدَمي البَصِير: «انظر»، وللأعمىٰ: «لا تُبصِر». وكلام صاحب الشرع ينصرف إلىٰ المَوضوع الشَّرعي، فيدلّ علىٰ تصوُّره شرعًا، فيُتصوَّر صحيحًا.

وقالوا: قوله ﷺ: **«ألا لا تصوموا في هذه الأيام»**(١)، يدل علىٰ الصحة، وقوله[٢]: **«لا تبيعوا الذهب بالفضة»**(٣)، يدلُّ علىٰ تَصوُّر البيع الشرعي.

ونحن نقول: ما الذي عنيتم بالمَشروع؟!

إن عَنيتُم به المأذون من جهة الشرع، فهذا لا يَجتمع مع النَّهي؛ لأنّه يستحيل أن يكون الشيء الواحد بجهةٍ واحدةٍ ممنوعًا مأذونًا فيه.

وإنْ كان المَعْنِيّ بالمَشروع: المَوضوع سَبَبًا، فلِم قُلتم: إنّ النَّهي يدلُّ علىٰ تَصَوُّر وجوده سببًا للحُكم اللَّائق به، وهذا ممنوع، ولا يُمكن بيانه.

وإن عَنيْتُم بالمشروع: الصَّوم الصحيح، فالصحة لا تكون داخلةً في حقيقة الصوم لوجهين:

= وانظر: **«أصول البزدوي»** (ص: ١٧٦)، وشرحه **«كشف الأسرار»** (١/٤٥٨)، و**«أصول السرخسي»** (١/٨٠)، و**«المغني»** للخبازي (ص: ٧٢)، و**«أصول الفقه»** للامشي (ص: ١٠٩).

(١) تقدم في أول القطب الثالث.

[٢] في الأصل (في قوله)، خطأ.

(٣) كذا، ولم أقف عليه بهذا اللفظ، والمحفوظ: **«لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا سواء بسواء، والفضة بالفضة إلا سواءً بسواء، وبيعوا الذهب بالفضة والفضة بالذهب كيف شئتم»**، رواه البخاري (٢١٧٥)، ومسلم (١٥٩٠)، من حديث أبي بكرة رضي الله عنه. ورَوَىٰ مسلم (١٥٨٩) من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه «نَهَىٰ رسول الله ﷺ عن بيع الوَرِقِ بالذهب دينًا».

أحدهما: أنّ الصَّوم مأمورٌ به، والصِّحة عبارة عن مُوافقة الأمر، أو عن الإجزاء[١]، فلا بدَّ وأن يكون مأمورًا به، حتىٰ يكون صحيحًا، أو لا يكون مأمورًا به، حتىٰ تتحقق ماهيَّة الصَّوم، فيُفضِي ذلك إلىٰ الصِّحة.

الثاني: هو أنَّ الصِّحة حُكمُ الله تعالىٰ، لا يَقدِر العِباد علىٰ إيجادها، والصَّوم مأمورٌ به، وإنما يتعلق الأمر بالمَقدورِ عليه، فلا تكون الصحةُ داخلةً في حقيقة الصوم.

وإن عَنَيتُم بالمَشروع: المُتَصَرَّف فيه من جِهة الشرع بالتغيير، فهذا مُسلَّم، ونقول: النَّهي يدلّ علىٰ تصوُّر المَنهي عنه شرعًا؛ لأنّه مدلولُ اللَّفظ، كالنَّهي عن القتل يدلّ علىٰ تصوُّر القَتل حقيقةً؛ لأنّه مدلولُ اللَّفظ، ولكن لِم قُلتم: إنّه يَلزم من وُجُود حقيقةِ الشيءِ تصوُّر صحته.

فلئن قالوا: إذا أنشأ[٢] التَّصرف الشرعي يدلُّ ذلك علىٰ حاجته لما دلَّ عليه اللفظ، فيُعتبر دفعًا لحاجته.

وهذا الكلام بتقدير الثبوت يُكونُ مُستقلًّا بنفسه، فلا حاجة إلىٰ ذِكر النَّهي.



[١] بعده في الأصل (أو عن موافقة)، هو سبق قلم.
[٢] كذا، ولم يبدُ لي وجهه.

القسم الرابع
في الخصوص والعموم

ويشتمل ذلك عَلىٰ مُقدِّمة وأربعة أبواب:

أما المقدّمة

فنقول: اعلم أنّ الخصوص والعموم من عَوارِض الألفاظ، بمعنَىٰ أنهما يَطرَئان علىٰ اللَّفظ، ولا نحتاج إلىٰ بيان اختصاصه بالألفاظ؛ لأنّه [لا] يتعلق به غرضنا في هذا الكتاب؛ لأنّ مقصودنا كيفية استنباط الأحكام عن مَدلول الألفاظ، فنحتاج إلىٰ تعريف العموم المُتعلِّق باللفظ، سواء تُصُوِّر وجوده في الأفعال أو وجوده في المَعاني أم لا يُتَصَوَّر، فلا يقع ذلك مُتُعَلَّقَ غَرَضِنا[١].

فإذا عرفت هذا، فالصيغة العامة مثل «الشرط والجزاء»، كقوله ﷺ: «من أحيا أرضًا ميتة فهي له»(٢)، ونظائرها، وكذلك «النَّكِرة في سِياق

[١] كذا في الأصل.

(٢) رواه الترمذي (١٣٧٩)، والنسائي في «الكبرىٰ» (٥٧٢٤)، من حديث جابر بن عبد الله الأنصاري رضي الله عنه. قال الترمذي: «حسن صحيح»، وفيه اختلاف بينه النسائي والدارقطني في «العلل» (١٣/٣٨٦).

وله شاهد من حديث هشام بن عروة عن أبيه عن سعيد بن زيد، أخرجه أبو داود (٣٠٧٣)، والترمذي (١٣٧٨). قال الترمذي: «حسن غريب»، وقد أعله أبو داود، وبين الدارقطني أن الصواب فيه عن عروة مرسل، «العلل» (٤/٤١٤). =

النَّفي»، وكذلك «الجمع المُعَرَّف بالألف واللام»، وغير ذلك. وقد ذكرنا مراتب الكلِّ في الضَّعف والقُوة في «**الترجيحات**»[1].

[والدليل علىٰ] أنَّه يدلُّ علىٰ العموم علىٰ نَعت الاستغراق، أنّه لو قال: «من دخل داري من عبيدي فهو حُر»، فكلُّ من دخل يَعتِق.

ولا يُقال: إنه عُرف بقرينةِ الدخول؛ لأنه يُشعر بالالتزام؛ **لأنّا** نَفرِضُ الكلام في صُورةٍ لا قرينة فيها، وهو قول السَّيِّد: «مَن يَشتمني فهو حُر»، فكل من شَتَمه فهو يَعتِق، أو يُفرَض فيما لا مدلول له، حتىٰ لا يُمكن أن يُقال: إنه عرف بقرينة، وهو ما إذا قال: «كل من قال: «ألف» فهو حُر». فيَتناول الكلَّ علىٰ نعت الشمول، فإذا استُعمِل في البعض يكون مجازًا؛ لأنّه موضوعٌ للكل.

بيان أنه مجازٌ فيه: ما ذكرناه أنه يُفهم منه الاستغراق، ولو كان مُشتركًا بين الاستغراق وبين البعض لما فُهِم منه الاستغراقُ علىٰ الإطلاق.

ويَتبيَّن بهذا أنه لا يُمكن ذِكر الحدِّ الشامل للحقيقة والمجاز؛ لأنّ المَجاز: هو استعمالُ اللَّفظ في البعض. والحقيقة: استعمال اللَّفظ في الكلّ. والبعض يتميَّز عن الكلِّ بالبَعضِيَّة، ويتميَّز الكلُّ عن البعض بالكُلِّية، وإذا تَميّز الخاصُّ عن الخاصِّ بفصلٍ لا يُمكن بَيان الحدِّ الشامل لهما باعتبار خصوص

= **ولعل هذا** سبب إعراض البخاري عنه، فبوب به في «**الصحيح**» (٣/١٠٦)، وأشار إليه ولم يسنده. وانظر في ضبط ألفاظه: «**الزيادات علىٰ كتاب المزني**» لأبي بكر ابن زياد النيسابوري (ص: ٤١٠ ـ ٤١٣).

(١) من كتب المُصَنِّف المفقودة.

وَصف المَحل، بل يُمكن بيان الحدِّ بالحقيقة المُشترَكة بينهما، كالحَيَوانِيّة بالنسبة إلىٰ الفرس والآدمي، ويكون ذلك من قَبِيل الأسماء المُتواطئة.

وليس المَجاز مع الحقيقة بهذه المثابة؛ لأنّه يُطلق اسمُ «اللَّمس» علىٰ المَسّ حقيقة، وعلىٰ الوِقاع مجازًا؛ لأنه وسيلة إلىٰ الوِقاع، وهما حقيقتان متغايرتان.

ويُطلق اسمُ «الأسد» علىٰ الرّجل الشُّجاع، باعتبار اشتراكهما في صِفة الشَّجاعة، والشجاعة من لوازم الآدمي بالمُشابهة اللازمة[١] لصحة المَجاز = دلَّ أنّه من قَبيل الأسماء المُتواطِئة.

ولا يُمكن بيان الحدِّ المُشترك بين الحقيقة والمجاز، إذ شرط المُشترك بينهما: أنْ يَكون من الأوصاف الذاتية.

فعُرِف بما ذكرناه أنّه يَبعد حدٌ شاملٌ للحقيقة والمَجاز، فكونه مخصوصًا داخلٌ في حقيقة المَجاز، وكونه مُستغرِقًا داخلٌ في حقيقة العام، فانفصل أحدهما عن الآخر بفاصِلٍ ذاتي أو لازم.



[١] في الأَصل (للازم).

الباب الأول
فيما يُمكن دَعوَى العُموم فيه، وما لا يُمكن



ويتبين ذلك بذكر مسائل:

٣٦ | مسألة:

اللَّفظ يَنقسم إلىٰ:

ما يكون عامًّا مطلقًا من غير سؤالِ سائل ووقوع واقعة، كقوله تعالىٰ: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، وكقوله عليه السلام: «**مَن بَدَّل دِينه فاقتلوه**»(١)، لا شَكَّ في عمومه.

أمّا إذا كان السؤال خاصًّا، كقول الأعرابي: واقَعتُ أهلي في نهار رمضان، فقال عليه السلام: «**أعتق رقبة**»(٢)، فهذا لا عموم فيه، وإنما يَصِير عامًّا بإلحاق غيره به قياسًا، أو يُعمَّم بقوله عليه السلام: «**حكمي علىٰ الواحد حكمي علىٰ الجماعة**»(٣).

وإمّا أن يكون بناءً علىٰ سؤال سائل، كما سُئِل عن بِئر بُضاعة، فقال عليه السلام:

(١) رواه البخاري (٦٩٢٢) من حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما.

(٢) رواه البخاري (٦٠٨٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) قال ابن كثير: «لم أر قط بهذا سندا، وسألت شيخنا الحافظ جمال الدين أبا الحجاج، وشيخنا الحافظ أبا عبد الله الذهبي مرارًا، فلم يعرفاه بالكلية»، «**تحفة الطالب**» (ص: ٢٤٥). وانظر: «**تذكرة المحتاج**» لابن الملقن (ص: ٣٢)، و«**موافقة الخُبْر الخَبَر**» لابن حجر (٥٢٧/١).

«خلق الله الماء لا ينجسه شيء إلا ما غَيَّر طعمه أو ريحه»(١)، فالعِبرة بعموم اللَّفظ، فإنه لا يَجوز أنْ يَقتصِر علىٰ مَحلِّ السؤال؛ لأنه يلزم منه تأخير البيان عن وقت الحاجة، وذلك لا يجوز.

وأمّا إذا زاد علىٰ ذلك، فيجوز؛ لأنه يَجوز أنْ يأتي بالبيان ابتداءً، فيجوز أن يَزِيد علىٰ سؤال السائل، فيكون بمنزلة البيان ابتداء.

وأمّا ما كان بناءً علىٰ وُقُوع واقعة، كما رُوِي أنّه مرَّ بِشاةٍ مُلقاةٍ لميمونة[٢]، فقال ﷺ: **«هَلَّا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به؟!»**، فقيل: إنّها مَيْتة، فقال ﷺ: **«إنما حُرِّمَ من المَيتة أكلها»**(٣)، فالاعتبار بعموم اللفظ؛

---

(١) لم أقف علىٰ هذا الحديث في سياق حديث بئر بُضاعة المشهور في السنن من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، ولفظ حديث بئر بضاعة: **«الماء طهور لا يُنجسه شيء»**. رواه أبو داود (٦٦، ٦٧)، والترمذي (٦٦)، والنسائي (٣٢٦، ٣٢٧)، قال الترمذي: «حديث حسن». وانظر: **«البدر المنير»** (٣٨١/١).

وأما الحديث الذي ساقه المصنف رحمه الله، فرواه ابن ماجه (٥٢١)، من حديث رشدين بن سعد، عن معاوية بن صالح، عن راشد بن سعد، عن أبي أمامة الباهلي. ورواه الطحاوي في **«شرح معاني الآثار»** (١٦/١)، والدارقطني في **«السنن»** (٤٩)، عن راشد بن سعد مرسلا، وهذا هو الصواب، **«العلل»** لابن أبي حاتم (٥٤٧/١ ـ ٥٤٨)، و**«البدر المنير»** (٤٠١/١).

قال الإمام الشافعي: «يُروَىٰ عن النبي ﷺ من وجهٍ لا يُثبِتُ مَثلَه أهلُ الحديث. وهو قول العامَّة لا أعلم بينهم فيه اختلافًا»، **«اختلاف الحديث»** (ص: ٨٧ ـ ٨٨)، وانظر: **«السنن الكبير»** للبيهقي (٢٧٧/٢).

[٢] في الأصل (أمر .... لأم ميمونة)، خطأ.

(٣) رواه مسلم (١٠٠/٣٦٣)، من حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما. وأصله عند البخاري (٢٢٢١)، من غير كلمة **«فدبغتموه»**، وترجم له بـ«جلود الميتة قبل أن تُدبغ»، وهذا أشبه، وهذه لفظة لها أثر في الفقه، وقد اختلف الناس فيها رواية ودراية.

لأنّ الحُجة في اللَّفظ، وما من نصٍّ إلا وقد نَزَل في واقعة مُعيَّنة، فلو قلنا: إنه لا يَبقَىٰ عامًّا لسقط الاحتجاج بأكثر العمومات؛ لأنّ آية اللِّعان نَزَلت في حقِّ هِلال بن أُميّة، وآيَةَ السَّرِقة نَزَلت في رِداء صَفْوان.

♦ فإن قيل: إذا كانت العِبرة بعموم اللَّفظ، فأيُّ فائدةٍ في ذِكر سَبب السُّؤال[1] [و]نقلِه؟!

❊ قلنا: فيه فائدتان:

أحدهما: أنَّ تناوله لِمَا نزلت الآية في حقِّه مقطوعٌ به، ولا يَجوز تخصيصه، ويجوز تخصيص غيره؛ لأنَّ تناوله مَظنون، فيجوز تخصيصه.

الفائدة الثانية: ذِكر القَصَص؛ لأنّ الطِّباع قابِلةٌ إلىٰ استماعها، ويُحتاج إليه في الوعظ.



۞ | ٣٧ | مسألة:

قوله: «**نَهَىٰ عن نِكاح الشِّغار**»[2]، وقوله: «**نَهَىٰ عن الغَرَر**»[3]، وقوله: «**قَضَىٰ بالشُّفعة للجار**»[4]، ....

(١) أي: سياق السؤال وقصّته.

(٢) رواه البخاري (٥١١٢)، ومسلم (١٤١٥)، من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

(٣) رواه مسلم (١٥١٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وروىٰ عبد الرزاق في «**المصنف**» (١٤٣٨٣)، وعنه الإمام أحمد في «**المسند**» (٩٢٣)، عن منصور عن الحَكَم عمن سمع عليًا وابن مسعود: «قضىٰ رسول الله ﷺ بالجوار». =

و«**قَضَىٰ بشاهدٍ ويَمين**»(١).

قال بعض الناس: لا حُجَّة فيه؛ لأنّ المَذاهب مختلفةٌ في الأمر والنهي، فربّما اعتُقِدَ ما ليس بنهيٍ نهيًا. وكذا قوله: «**قَضَىٰ بشاهدٍ ويَمين**»، يَحتمل أنه كان في المال، والرّاوي نَقَله واعتَقَد ما ليس بعامٍّ عامًّا؛ لأنَّ المَذاهب في العموم مختلفة.

وهذا غير صحيح؛ لأنّ هذا إساءَةُ [ظَنٍّ] بالرّاوِي وأنهم[٢] لا يعرفون وجه دلالة اللَّفظ لُغةً، بل معرفته أتم وأوفىٰ؛ لأنّ اطِّلاعه علىٰ المَوضوع اللغوي أتمّ وأوفىٰ، فالظَّاهر أنه لا يَجزِم القول بالأمر والنهي، وكذا العام والخاص، إلا بعد إحاطة العِلم به، فيكون حُجَّة.



٣٨ | مسألة:

اللَّفظ المُجمل الدائر بين المَحامِل: صار صائرون إلىٰ أنه يتناول الكل، ويكون حُجَّةً في الكُل، كلفظ «القروء» للطهر والحيض، ولفظة «النّاهِل» للعطشان والرَّيّان، و«الجَوْن» للسَّواد والبَياض، ولفظة «العَيْن» للأشياء المختلفة.

= وروىٰ البخاري (٢٢١٤)، ومسلم (١٦٠٨)، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه، ولفظه: «قضىٰ النبي ﷺ بالشفعة في كل مال لم يُقسم ...». وعند البخاري (٢٢٥٨)، من حديث أبي رافع رضي الله عنه يبلغ به: «**الجار أحق بسَقَبه**». وهذا مختلف عن القضاء بالشفعة للجار كما لا يخفىٰ.

(١) رواه مسلم (١٧١٢)، من حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما.

[٢] في الأصل (وهم)، والمثبت أشبه.

وهذا غير صحيح لهما جميعًا، فإذا أُطلِق في الجميع يكون علىٰ خلاف إطلاق أرباب اللغة. ولأنَّ العام يَتناول المُسمَّيات [بجهةٍ واحدة]، كلفظة «المؤمنين»، فإنه يتناول الكل بجهة الإيمان، وكذلك لفظة «المسلمين» للكل بجهة واحدة. وإذا قال: «من دَخَل داري فأكرِمْهُ»، يتناول الكل بجهة الدّخول، وكذلك «النَّكرة في سياق النَّفي» يتناول الكلَّ بجهةِ نَفْي الدّخول، ولهذا لو قلنا: «ضَرَب زيدٌ عَمرًا»، لا يكون عامًّا؛ لأنه يتناول الواحدَ بجهة الضاربيَّة، والآخرَ بجهة المضروبية، واللّفظ المُجمل محتمل؛ لأنه دار بين المُحتَمِلَين، ولا يتناولهما بجهةٍ واحدة؛ لأنَّ الطُّهر مع الحيض من قَبيل المُتضادَّين، وكذا «النَّاهل» للعطشان والريان، ولفظ «العَيْن» يتناول المُختلِفات بجهاتٍ مُختلفة، فلا يُتصوَّر أنْ يَكون داخلًا فيه.

♦ **فإن قيل**: هل يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظةٍ واحدة كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾ [النساء: ٢٢]؟!

قال بعض الناس: يَحرم العَقد والوَطْء، ويُعتبر فيهما علىٰ سبيل الجمع، ففي العَقد بسبيل المجاز، وفي الوَطْء بطريق الحقيقة.

ونُقل عن الشافعي رضي الله عنه في قوله تعالىٰ: ﴿أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء: ٤٣]، جَمَعَ بين الحقيقة والمجاز، حتىٰ يُنقضَ الوضوء باللَّمس والوَطْء.

وهذا وإن كان منقولًا عنه، **فلعل النَّقل غيرُ صحيح**؛ لأنّ اللَّفظ للحقيقة عند الإطلاق، ولا يَنصرِف إلىٰ المجاز إلا بعد رَبط العَقد بالمجاز، فلا تكون الحقيقة مرادة؛ لأنّا قد بيَّنا قَبل هذا أنّ اللَّفظ يَنصرِف إلىٰ الحقيقة بقرينة المُتَلفظ؛ لأنَّ الظاهر أنْ تُستعمل الآلة المُعدَّة، والمقصود هو التعريف؛

فتُستعمل الآلة المُعَدَّة له، وهو الإتيان باللَّفظ الموضوع له، فإذا أُريد به المجاز لم يَبق قولنا: «الظاهر أنه يستعمل اللفظ في حقيقته»، ونظيره قولنا: «الظاهر لمَن يَروم كسر الحَطب أن يَستعمل القَدُوم»، كذلك هاهنا.



٣٩ | مسألة:

المُخاطَبَة شِفاهًا تتناول الحاضِر دونَ الغائب، وكذا لو قال لزوجاته: «طَلَّقتُكن». فإنه يتناول طَلاق الحاضرات دون الغائبة.

ثم قيل: لو قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ يتناول الموجودين، وكذا قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾، لا فرق بين الكلامَيْن؛ لأن قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا﴾ مخاطَبَةٌ شفاهًا، وكذا قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾.

والمختار أنّه يتناول الكلّ؛ لأنّ النبي ﷺ مَبعوث لتبيين الرسالة للكل لا إلىٰ البعض، قال الله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ﴾ [المائدة: ٦٧]، فهو مبعوث إلىٰ الكل، بدليل قوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقوله عليه السلام: «**بُعثت إلىٰ الأحمر والأسود**»(١)، وغير ذلك من الأخبار والآيات. ويُعرف العموم بالإجماع؛ لأنّا عَرفنا أنَّ اختلاف الأمصار لا أثر له، وكلُّ ما ثَبت في حقِّ أصحاب رسول الله ﷺ ثَبت في حقِّنا.

---

(١) الحديث بهذا اللفظ أخرجه أحمد في «**المسند**» (١٤٢٦٤)، وأصله في «**الصحيح**» للبخاري (٣٣٥)، ومسلم (٥٢١) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه.

٤٠ | مسألة:

قوله تعالىٰ: ﴿وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ﴾ [الحج: ٧٧]، تَمَسَّك به بعض أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه في وجوب الوِتْر.

وتَمَسَّك بعضُ أصحاب الشافعي رضي الله عنه بقوله تعالىٰ: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]، في «مسألة المُسلِم إذا قَتل ذِمِّيًّا»، وقال: في إيجاب القِصاص لولي الكافر علىٰ المُسلم سَبيل، وهو علىٰ خِلاف النَّصِّ.

وبعض الأصحاب قالوا: قوله تعالىٰ: ﴿وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ﴾ [الحج: ٧٧] مجمل؛ لأنّه يحتمل أنه أراد به الرِّباطات والقناطِر وغيرها، والواجب غير مُعيَّن، فيصير اللَّفظُ مُجملًا.

ومنهم من قال: يَتطرّق إليه تخصيصات كثيرةٌ غيرُ مَعدودة، [و]لا يُعلم دخول الباقي تحت النص، فيصير مُجملًا.

وهذا هو الاعتراض علىٰ الاستدلال بقوله تعالىٰ: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ﴾ [النساء: ١٤١].

الجواب، نقول: لا إجمال في اللَّفظ، فإنه يتناول كلَّ ما [يتناوله اسم] الخير، خُصَّ عنه البعض[١]، بقي الباقي داخلًا تحت النَّصّ.

وقوله: «إنه يتطرق إليه تخصيصات كثيرة»، فأمّا إذا كانت معلومةً تَبقَىٰ الآية حُجة فيما وراء ذلك؛ لأنَّا نَقول: ما توافقنا علىٰ تخصيص الوِتْر فيَبقَىٰ حُجَّة.

---

[١] في الأصل (النص)، خطأ.

كذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ﴾، ما توافقنا علىٰ تخصيص قتل المُسلم بالذِّمي عنه، وإن خُصَّ غيره، فيَبقَىٰ حُجَّةً في محل النِّزاع.

نعم، لو قال الشارع: اقتلوا المشركين إلا واحدًا، فعند ذلك ما من واحدٍ نَروم إثبات الحكم فيه إلا ويجوز أن يكون الواحد مخصوصًا عنه، وذلك غيرُ معلوم فسَقَطَ الاحتجاج به، وهذا ليس من هذا القَبيل.

ونحن نقول: دلالته علىٰ أنواع الخير ليس بطريق التواطؤ؛ لأنّ ما يدلّ علىٰ شيءٍ بالتواطؤ إنما يتحقق بعد دلالته علىٰ أمرٍ مُشتركٍ بَين الكل، وهو ذاتي للكل، كالحيوان بالنسبة إلىٰ الإنسان والفَرَس والحِمار، والخير ليس من قَبيل الذَّاتيات، بل هو أمرٌ إضافي، كما قيل[١]: العدو شرٌ بالنسبة إلىٰ عدوه، وهو خير بالنسبة إلىٰ وليِّه، وكذا الحرارة[٢] للمرطوب خيرٌ له، وهي شَرٌ بالنِّسبة إلىٰ المَحرور، دلَّ علىٰ أنّ الخَيْريَّة[٣] من الأسماءِ الإضافية، فما لم يُعرَف المُضاف لا يُتحقَّقُ معرفة المضاف إليه، فإنّ الابنَ من له أب، والأبَ من له وَلَد، فهذا من قَبِيل الصِّفات الإضافية، ما لم يُعرف الأب لا يُعرف المُضاف إليه.

فإذا عرفت هذا كانت الآية مجملة؛ لأنّ من لا يَعرف النِّسبة لا يَعرف الخيريَّة، فإنه لو قال: هذا خيرٌ من فلان في الوَرَع أو العلم أو الشجاعة وغير ذلك، كانت مُجملةً لهذا المعنىٰ.

---

[١] في الأصل (فإن قيل)، والمثبت أشبه.

[٢] في الأصل (الحارة).

[٣] في الأصل (الجزية)، تحريف.

وعلىٰ **الثاني نقول**: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١] ، يحتمل أنه أراد به جنس المسلمين وجنس الكفار ، من[١] أنّ جنس الكفرة لا يقدرون علىٰ استئصال جنس [المسلمين] ، وعند ذلك لا تكون الآية حجة في هذه المسألة.

ويحتمل أن يكون المراد منه: أنه لا يَثبُت لكل كافرٍ سبيل علىٰ واحد بالنِّسبة إلىٰ كلِّ مسلم ، فتكون الآية مجملة ؛ لأنّ ذلك السبيل غير معلومٍ لكلِّ واحد.

ويحتمل أن يكون المراد منها: أنْ لا يَثبت لكلِّ كافرٍ علىٰ كلّ مسلمٍ سَبيل ، وربَّما تَكون الآية حجة بهذا التفسير. مع أنّ «السَّبيل» يَقَع علىٰ أشياء مختلفة ، كالقتل والضَّرب والحَبس وغير ذلك ، فيكون بمنزلة لفظ «العَيْن» مجملًا.

ويُمكن إثبات هذا النَّوع من الإجمال في لفظ «الخير» ؛ لأنه يُطلق علىٰ أشياء مختلفةِ الحقائق ، فكأنّه بمنزلة «العين».



[١] في الأصل (مع)، والمثبت أشبه.

الباب الثاني

في الأدلة التي يُخصص بها العموم



* **الأول: دليل العقل**، كقوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد: ١٦]، وكقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾ [الروم: ٥٠]، يُعلم أنّ ذاتَه مخصوصةٌ[١] عنه، وكذا صفاته؛ لأنّ ذلك قديم.

* **الثاني: دليل الحِسّ**؛ لأنّ ما كان في يَدِ سُليمان عليه السلام ما كان في يَدِ بَلقِيس.

وهذا فيه نظر؛ لأنَّ التخصيص بيانُ مُراد المُتلفظ بعد تَوَهُّم العموم، والتخصيص يَرفَعُ ذلك الوَهْم، ومع اقتران دليل العقل يُعلم قطعًا أنَّ العموم [غير] مراد؛ لأنَّ دليل العقل يَمنع دَلالة اللَّفظ.

ونظيره: قوله تعالىٰ: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة: ١٦٦]، فلا نقول: إنّه للطَّلَب، بل نقول: بالقرينة المَضمومة إلىٰ اللَّفظ عَرَفنا أنّه للتعجيز، كذا هاهنا.

وكذا قول القائل: «لفلان عليَّ عشرة إلا ثلاثة»، فالاستثناء يَمنع دَلالة اللَّفظ علىٰ العَشرة؛ لأنّه لو كان ثابتَ الدَّلالة لكان الاستثناء رُجُوعًا عن الإقرار، والرجوع عن الإقرار لا يَجوز، فكذلك دليلُ الحسِّ يَمنع دَلالة اللَّفظ.

---

[١] في الأصل (مخصوصًا).

* **الثالث: التخصيص بالإجماع، تُخصص به العمومات.**

نظيره: قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، والإجماع دلَّ علىٰ أنّ ما دون النِّصاب غيرُ مُراد.

* **النوع الرابع: تخصيص العام بالخاص.**

وذلك جائز إذا كان الخاص مُتأخِّرًا عنه؛ لأنّ دَلالة الخاص أقوىٰ، إذ يجوز أن يكون بَيع الرِّبا مُرادًا بقوله تعالىٰ: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، ولا يجوز أن يكون مرادًا بقوله ﷺ: «**لا تبيعوا البُرَّ بالبُرِّ ولا التمر بالتمر إلا مثلًا بمثل**»(١)، هذا إذا كان الخاص متأخرًا.

فإن كان الخاص مُتقدِّمًا علىٰ العام، فيمكن أن يُقال: إنَّ الخاص يَتقدّم علىٰ العام حتىٰ لو قال لعبده: «اتَّجِر في الخَزِّ»، ثم قال: «لا تَتْجُر»، يكون هذا العامُّ رافعًا للخاص.

وأما إذا جَهِلنا[٢] **التاريخ**، فنقول: وَجَب أنْ يُقدَّم الخاص علىٰ العام[٣] لوجهين:

أحدهما: أنّه[٤] علىٰ تقدير تَقَدُّم الخاصِّ يَلزم منه نَسخُ الخاص، وبتقدير تأخُّر الخاص يلزم منه التخصيص، واحتمالُ التخصيص أقرب؛ لأنه أغلب

(١) رواه مسلم (١٥٨٧، ١٥٨٤ [٨٢])، من حديث عُبادة بن الصامت، وأبي سعيد الخُدرِي رضي الله عنهما.
[٢] في الأصل (حملنا)، خطأ.
[٣] في الأصل (العام علىٰ الخاص)، غلط، انظر: «**المستصفىٰ**» (٢/٧٧٥ ـ ٧٧٦).
[٤] في الأصل (أن)، والمثبت أشبه.

من احتمال النَّسخ؛ لأنَّ ذلك بَعيد.

الثاني نقول: إذا نظرنا إلىٰ إشعار اللفظ تَقَوَّت[١] الدّلالة في جانب الخاص كما سبق، فمُقتضاه الترجيح، وإنما يُمنع الترجيح بتقدير تأخير العام عنه، وذلك غير معلوم، فعلَىٰ من يدَّعِي أنه معلومٌ بيان ذلك، فالمُقتضِي للترجيح مُتحقِّق، والمانِع مَشكوكٌ فيه.

* **النوع الخامس: المَفهوم**، إن كان مقطوعًا به، كما نقول في لحن الخطاب وفحواه، كقوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، فإنّ مفهومه أن يحرم الضرب العنيف، فهذا المفهوم يُقدّم علىٰ العام.

وغيره من المفهوم لا يتقدَّم علىٰ العام، فإنَّ قوله عليه السلام: «**في سائمة الغنم زكاة**»(٢)، مَفهومه: أنّه لا زكاة في المَعلوفة، ولا يجوز تخصيص قوله تعالىٰ: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾؛ لأنّ العموم عند الشافعي رضي الله عنه حُجَّة، وكذا عند أبي حنيفة رضي الله عنه، والمَفهوم ليس بحجة عند أبي حنيفة رحمه الله، دلَّ أنّ دَلالة العموم أقوىٰ من دَلالة المَفهوم، والله أعلم.

* **النوع السادس: فعل النبي** صلى الله عليه وسلم، إذا عُلم أنه أتىٰ به في مَعرِض البيان، كقوله عليه السلام: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»(٣)، فيجوز تخصيص العام به. وما

---

[١] رسمها في الأصل مشتبه، ولعل ما أثبته هو الصواب، وهذه صورة الأصل: ***تقوت***.

(٢) مشهور بهذا اللفظ عند الأصوليين، ولم أقف عليه. وفي «**الصحيح**» للبخاري (١٤٥٤)، من حديث أنس رضي الله عنه: «**وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلىٰ مئة وعشرين شاة**». وانظر: «**موافقة الخُبْر الخَبَر**» (٢/١١٢).

(٣) رواه البخاري (٦٣١)، ومسلم (٦٧٤) من حديث مالك بن حُوَيْرِث.

لا يكون من هذا القبيل، يُحمل علىٰ أنه مخصوص(١)، ولا يجوز تخصيص العام [به](٢).



٤١ | مسألة:

هل يجوز تخصيص العام المُتواتر بخبر الواحد؟!

منهم من قال: لا يجوز؛ لأنه وُجِد قوةُ التواتر في أحد الطرفين، وقوة دلالة الخصوص في الطرف الثاني، فيتعارضان.

والمختار أنه يتقدَّم الخاصُّ علىٰ العام؛ لأنّ قُوة التواتر ترفع احتمال الكذب والغلط، وذلك يَبعد في حقِّ المقسِط[٣] العدل، حتىٰ لا يُمكن أن يُقال: ما من خبرٍ إلا وهو كَذِبٌ أو سَهْو. ويُمكِن أنْ يُقال: ما من عامٍّ إلا ويَتطرّق إليه التخصيص. والتخصيص غير بعيد، والكذب في حق المُعدَّل بعيد، فيترجح الخاصُّ علىٰ العام.



٤٢ | مسألة:

العام إذا عارَضَه القِياس: صار صائرون إلىٰ أنه يُقدّم العام.

---

(١) أي أنه من خصائص النبي ﷺ.

(٢) أي: في حق المُكَلَّفين.

[٣] في الأصل (المسقط)، ولعل ما أثبته أشبه.

ورُوِي عن عيسىٰ بن أبان أنه قال: إن كان العام مما يَتَطرَّق إليه التخصيص، فيجوز تخصيصه بالقياس، وإلا فلا.

والمختار: أنّه يختلف باختلاف قُوَّةِ العموم وقوة القياس:

فإنْ كان العام من قَبيل أدوات الشرط، كقوله ﷺ: «**مَن أحيا أرضًا مَيْتة فهي له**»(١)، فيُحتاج في تخصيصه إلىٰ قياسٍ يَبلُغُ مَبَلغ تحقيقِ المَناط أو تنقيحه.

وإن كان القياس ضعيفًا لا يجوز تخصيصه به.

وإن كان عموم النصِّ ضعيفًا، كقوله ﷺ: «**فيما سقتِ السماءُ العُشْر**»(٢)، فيُمكن[٣] أن يُقال: المقصود منه: التمييز بين ما يجب فيه العُشر، وبين ما لا يجب، وليس المَقصودُ بيانَ العموم، فيجوز تخصيص مثل هذا العام بالقياس.

وكذا قوله تعالىٰ: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فإنه يتناول كلَّ بَيع، ولكن دَلالة «الألف واللام» علىٰ الاستغراق ضعيفة، ويتطرق إليه تخصيصات كثيرةٌ لضعف العموم، فيجوز تخصيصه بأيِّ قِياسٍ كان.

وعلىٰ الجملة، هذا يختلف باختلاف قُوة الدّلالة وقُوة القِياس وضعفه، فلا يُمكن ضبط ذلك، وليُتَّبع فيه القوة والضعف.

♦ **فإن قيل**: هذا علىٰ خلاف ما رُوِي أنَّ النَّبي ﷺ، قال: «**بِم تحكم؟!**».

---

(١) تقدم في أول الخصوص والعموم.

(٢) رواه مسلم (٩٨١)، من حديث جابر. ورواه البخاري (١٤٨٣)، من حديث عبد الله بن عمر.

[٣] في الأصل (أو يمكن)، والمثبت أشبه.

قال: بكتاب الله.

قال: «**إنْ لم تجد**». قال: بسنة رسول الله ﷺ.

قال: «**فإنْ لم تجد**». قال: أجتهد رأيي(١).

※ **قلنا**: حاصله راجعٌ إلىٰ تخصيص هذا الخبر، فإنّا نُقدِّم القِياس في بعضِ الصُّوَر علىٰ النَّص.



(١) سيأتي تخريجه في القياس.

الباب الثالث
في تَعارُض العُمومات

وفيه فصلان:

الأول
في كيفيَّة تَعارُض العُمُومَيْن

فإن تعارضا واعتضدَ أحدهما بدليل العقل أو دليل الحس، فيَتَرَجَّح المُتأيِّد بهما وبواحدٍ منهما. وكذلك إذا اشتمل واحدٌ علىٰ زيادة قُوَّةٍ في الدَّلالة، كأدوات الشروط مع غيره، فيترجح عليه.

وأما إذا تساويا في الدَّلالة، وتأخّر أحدهما، فيُعمل بالمتأخِّر، ويكون ناسِخًا للأول[١]، كما إذا تأخَّر الخاصّ عن العام، فإنه يُعمل بالخاص.

وإن اشتبه التاريخ، قالوا: يتخير المُجتَهِد بأيِّهما شاء؛ لأنّه: إما أن يُعرض عنهما، وفيه تعطيل الدليلين، أو يَعمل بواحد منهما، وذلك تحكّم، فيتعيَّن أنْ يُقال: يَعمل بأيِّ واحدٍ شاء منهما.

وهذا فيه نظر؛ لأنّ القول بالنّسخ عند تقدم أحدهما لا وجه له، لما بيَّنا أنّ النَّسخ عبارةٌ عن رفع حكمٍ ثابتٍ مقطوعٍ به، والعام يدلّ علىٰ الحكم ظاهرًا

[١] في الأصل (نسخًا الأول)، والمثبت أشبه.

ولا يدلّ عليه قطعًا، فلا يكون نسخًا.

وهكذا القول في العام إذا تأخر عن الخاص لا يكون نسخًا له. وفي قوله: «اتْجُر في الخَزّ»، ثم قال: «لا تَتْجُر أصلًا»، كان رافعًا للأول، عُلِم ذلك بقرينة الحال؛ لأنّه لمّا نهاه عن التجارة مُطلقًا دلَّ علىٰ أنّه عرف من حاله أنّه لا يَهتدِي إلىٰ جِهة التِّجارة بأنْ لحقه الخسران مَرَّةً بعد أخرىٰ، أو يَتكاسل العبد في تحصيل الرِّبح.

فإذا تعارض العامان أمكن أن يُعمل بكلٍّ واحد منهما في غير محل التعارض، فيخصص كل واحد منهما، والتخصيص أهون احتمالا؛ لأنّ التخصيصَ مما يَكثر، والنَّسخَ مما يندر، كقوله ﷺ: **«من بدل دينه فاقتلوه»**[1]، وقوله: «**نُهِيتُ عن قتل النِّسوان**»[2]. فنقول: الحديث الأول يَختصُّ بالرِّجال، وقوله: «**نُهِيتُ عن قتل النّسوان**» أراد به الكافرة الأصلية.

وقد صار بعض العلماء إلىٰ أنّ الدّليلين إذا تعارضا يُوزَّع الحال عليهما، وهو قِسمٌ وراء تعطيل أحد الدليلين، ووراء الجمع بينهما، ووراء تعيين أحدهما.

وهذا هو الأولىٰ؛ لأنّ فيه الجمع بين الدَّليلين بقَدْرِ الإمكان.

والمَعنىٰ فيه: هو أنّا بين أمرين:

إما أن نقول: إنّ لله في كلِّ واقعةٍ من المُجتَهَدات[3] حكمًا.

---

(١) رواه البخاري (٦٩٢٢) من حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما.

(٢) لا أعرفه بهذا اللفظ، وأخرج البخاري (٣٠١٥)، ومسلم (١٧٤٤)، من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: **«وُجِدت امرأةٌ مقتولةٌ في بعض المَغازِي، فنَهَىٰ النبي ﷺ عن قَتل النِّساء والصِّبيان»**.

[٣] في الأصل (المجتهد)، ولعل صواب العبارة ما أثبتُّ.

أو حُكم الله ما يَظنّه المجتهد.

إن قلتم بالأول، لا يُتصوَّر التخيير؛ لأنّ الحكم بالنِّسبة إلىٰ المُكلَّف إمَّا الحل وإمَّا الحرمة، ويستحيل ثبوتهما في حقِّ شخصٍ واحدٍ في زمانٍ واحد، وكان حكم أحدهما [مخالفًا لحكم الآخر][1]، فلا يُتصوّر التخيير.

وإن كان حكم الله تعالىٰ ما يَظنُّه المُجتَهِد، فالمُجتهد في هذه الحالة مُتخيِّر لا ظان، ولا يُتصوَّر فيه حكمٌ مّا، لا الِحلُّ و[لا] الحُرمة، كما إذا تخيَّر عند الاجتهاد في القِبلة، يُصلِّي علىٰ حَسب حاله ويَقضِي.



[1] ما بين [ ]، زدته مقاربة للمعنىٰ، فإن السياق بدونه قلق.

الفصل الثاني
في أنه يجوز العمل بالعام



قلنا: إن كان المُتمسِّك بالعام هو **المُناظر**، فله أن يتمسك، وليس عليه نَفي المُخصِّص؛ لأنّ مَقصوده إثباتُ الحكم بدليلٍ ظني، فيَصِير الخصم محجوجًا به، وقد ذكرنا وظيفته.

وعلىٰ المُعتَرِض بيان المُخصِّص؛ لأنّا [إنْ]كَلَّفناه(١) نَفي المُخصِّص، فينفتح باب المُعاندة واللِّجاج، فإنّ كلَّ ما يَنفيه، فللمُعترِض أن يقول: لِم قلتَ: إنّه لا مُخصِّص سواه، فليُكَلَّف هو ببيان المخصص.

وأما المجتهد، فهو يناظِر نَفسه ولا يُعانِد مع نفسه، فعليه نَفيه إلىٰ زمانٍ يغلب علىٰ ظنِّه انتفاؤه وتسكن نفسه إلىٰ عدم المُخصص، كما إذا طَلَب مَتاعًا في بيتٍ فبالغ في البحث ولم يَعثُر عليه، فتسكن نفسه إلىٰ أنه لا وجود له، كذا هاهنا، وكذا المتيمم إذا طَلَب الماء وبالغ فيه حتىٰ سكنت نفسه إلىٰ أنه لا وُجُود له، فعند ذلك يشتغل بالتيمم، كذا هاهنا.

♦ **فإن قيل**: يُمكن الاطِّلاع عليه قطعًا، فهلّا قُلتم: يجب عليه الطَّلب إلىٰ أن يَتيقّن انتفاءه قطعًا؛ لأنّ الأخبار مُبَيَّنةٌ في الكتب مُدوَّنةٌ[٢] في الدواوين.

---

(١) يعني المستدل.

[٢] في الأصل (مدون).

أو نقول: لو كان منقولًا من النبي صلىٰ الله عليه لأُورِدَ في الكتب، وحيث لم يُورَد دلَّ أنّه لا خَبر ولا مخصص.

أو نقول: لو كان في المسألة خبر لاشتهر ذلك فيما بين الفقهاء ـ مع مُبالغتهم في البَحث عن الأخبار وشَغَفِهم في التَّمسّك بها في مسائل الخلاف ـ، فحيث لم يَشتهِر بينهم دلَّ أنّه لا نصّ.

❊ **قلنا:** لا يُمكن دَعوَىٰ القَطع، إذ يحتمل أنه نُقل عنه عليه السلام ولم يَشتهر. أو اشتهر وما ورد في الكتب. أو تكاسلوا في ذلك في مسائل الخلاف وما تمسَّكوا به فلم يشتهر فيما بينهم.

ثم هذا يختص بالمسائل التي اشتهر فيها الخلاف بين[١] الإمامين، أمّا ما لا يكون بهذه المَثابة، فلا يَبْعُد أنْ يَخفَىٰ المُخصِّص.



[١] في الأصل (التي بين)، ولعلها سبق قلم.

الباب الرابع
في الاستثناء، والمُقيَّد والمُطلق

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول
في حقيقة الاستثناء



وله صيغ، منها: قوله: «إلا» وهي الأصل، وكلمة [«حاشا»] و«عدا»[١]، وغير ذلك.

وله شروط:

* **الأول**: أن يكون متصلًا، فلو كان مُنفصلا لا يصح، كقوله: (اقتلوا المشركين)، ثم قال بعد ذلك: (إلا أهل الذمة)، لا يَكون استثناءً لأنّه كلامٌ غير مُفيد في نفسه، فإنّ من سَمع ذلك لا يفهم منه شيئًا.

ونُقِل عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: «يجوز الاستثناء المُنقطع»(٢).

---

[١] في الأصل (إلا وعدا)، سبق قلم.

(٢) روىٰ أبو جعفر ابن جرير في «**التفسير**» (١٥/٢٢٥)، من حديث الأعمش، عن مجاهد، عن ابن عباس في الرّجل يحلف، قال: «له أن يستثني ولو إلىٰ سنة». وبنحوه عند الطبراني في «**المعجم الأوسط**» (١١٩).

وهذا الإسناد ظاهره صحيح علىٰ رَسم البخاري ومسلم ـ كما قال الحاكم في «**المستدرك**»=

وهو **غير صحيح**؛ لأنه لا يَليق بكمال حاله وجلالة قدره. **بل الصحيح** أنه قال: لو عزم على أن يأتي بالفعل غدًا، فيُستحبّ أن يقول: إن شاء الله تعالى؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣ ـ ٢٤]، وهذا لا خلاف فيه.

* **الشرط الثاني**: أن يكون الاستثناء من جِنسه، فلو لم يكن من جنسه لا يكون صحيحًا.

نظير الأول: «رأيتُ القوم إلا زيدًا»، يكون صحيحًا؛ لأنه من جنسه.

فلو قال: «رأيت القوم إلا حمارًا»، لا يصح؛ لأنّ الاستثناء مُشتقٌّ من الثَّني[١]، معناه: لولا الاستثناء لكان المُستَثنَى داخلًا تحت المُستثنَى عنه.

وقوله تعالى: ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَٰمًا﴾ [مريم: ٦٢]، معناه: لكن يَسمعون سلامًا، فيكون كلامًا مُفيدًا في نفسه مُستقِلًّا.

* **الشرط الثالث**: أن لا يكون مُستغرِقًا؛ لأنَّ الاستثناء للاستدراك، فيصير جُزءًا من الكلام، فعند ذلك لا فرق بين قوله: «لفلان عليَّ عشرة إلا

= (٨٠٤٣)، غير أنّ الأعمش قد دلسه عن ليث بن أبي سليم عن مجاهد ـ ذكر هو ذلك حين سئل عمن سمعه كما في رواية ابن جرير والطبراني ـ. وليث معروف بضعفه عند أهل الحديث. وهذا الأصل في حديث الأعمش عن مجاهد، فلا يثبت منه إلا ما قال سمعت، كما قال علي بن المديني.

انظر: «**العلل**» لابن أبي حاتم (٥/٤٧١)، و«**العلل**» لعبد الله بن أحمد (١/٢٥٥)، و«**العلل الكبير**» للترمذي (ص: ٣٨٨)، و«**إكمال تهذيب الكمال**» (٦/٩٢)، و«**المُعتَبَر**» للزركشي (ص: ١٦١)، و«**موافقة الخُبْر الخَبَر**» لابن حجر (٢/٥٩).

[١] في الأصل (الثنا)، والمثبت أشبه.

ثلاثة» ، وبين قوله: «لفلانٍ عليَّ سبعة» ، فإنه يصير كالجزء من الكلام ، وإنما يصير جزءًا من الكلام أنْ لو لم يكن مُستغرِقًا رافعًا للأول ، وإذا كان مُستغرِقًا يكون رافعًا للأول ، فيكون رُجوعًا عن الإقرار ، والرجوع عن الإقرار لا يجوز.



الفصل الثاني
في الجُمَلِ المَعطوفة بعضها على بعض

صار صائرون إلىٰ أنه ينصرف إلىٰ الأخير.

وصار صائرون إلىٰ أنه ينصرف إلىٰ الكل.

مثاله قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ﴾ إلىٰ أن قال: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ [النور: ٤ ـ ٥][١]. قالوا: ينصرف إلىٰ الكل، و«الواو» العاطفة تَجعل الكلَّ كالشيءِ الواحد، حتىٰ لو قال: «أعط العَلَويّة والصوفية والفقهاء، إلا الأغنياء منهم»، ينصرف إلىٰ الكلّ.

◆ **فإن قيل**: عُرِف ذلك بقرينة الحاجة.

※ **قلنا**: نعكس عليكم فنقول: إذا قال: «أعطهم إلا الفقراء منهم»، ينصرف إلىٰ الكل. ولا يُقال: إنه بالإجماعِ لا ينصرف إلىٰ الكلِّ في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ﴾، فإنه لا يَسقط الجَلد بالتوبة؛ لأنَّ جَلد القذف لا يَعرَىٰ عن حقّ آدمي، وحقُّ الآدمي لا يَسقط بالتوبة.



[١] في الأصل (إن الذين يرمون)، خطأ، وإنما هي آية أخرىٰ.

الفصل الثالث
في المُطْلَق والمُقيَّد



صار صائرون إلىٰ أنَّ المُطلق يُحمل علىٰ المُقيَّد سواءٌ نَزلا في واقعةٍ أو في واقعتين.

ونحن نقول: **إذا نزلا في واقعةٍ واحدة**، يُحمل المُطلق علىٰ المُقيَّد، كما لو قال مثلًا: «من قَتَل خطأً فعليه عتق رَقَبَة». وقال أيضًا: «ومن قَتَل مُؤمنًا خطأً فتحرير رَقَبَةٍ مُؤمنة»، يُحمل المُطلق علىٰ المُقيَّد.

ومعنىٰ قولنا: «إنه يُحمل المُطلق علىٰ المُقيَّد»، أي: يُعمل بالمُقيَّد؛ لأنه اشتمل علىٰ ما اشتمل عليه المُطلق مع زيادة الإيمان فيترجح، وكان مشتملًا علىٰ زيادة قوة في الدَّلالة، فيترجح عليه كالعام مع الخاص، فإن قوله تعالىٰ: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] وقوله ﷺ: «**لا تبيعوا الذهب بالذهب**»[(١)]، إذا اجتمعا يُقدّم الخاصُّ علىٰ العام، لقوة الدّلالة، كذلك قوله تعالىٰ: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣]، فإنه يَقتضِي إجزاء كل رقبة، فيُنزَّل هذا مَنزِلة العامِّ مع الخاص.

♦ **فإن قيل**: الزّيادة علىٰ النَّصِّ نَسْخ، وقوله تعالىٰ: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣]، يَقتضِي إجزاء أيِّ رقبةٍ كانت، فإذا قُيِّدت يَلزم منه أن لا تُجزئ

---

(١) رواه البخاري (٢١٧٥)، ومسلم (١٥٩٠)، من حديث أبي بكرة ﷺ، وله وجوهٌ أخرىٰ في الصحيحين وغيرها.

المُطْلَقة، فيكون نسخًا، كما قالوا في «مسألة الزيادة على النَّص نَسْخ».

ونحن نقول: قد بيَّنا في تلك المسألة أنه ليس بنَسْخ؛ لأنّ النّسخ عِبارة عن رَفعِ حُكمٍ ثابتٍ قطعًا، والآية تدلُّ على إجزاءِ الكلّ ظاهرًا، وليس بقطعي، فيكون تخصيصًا وتقييدًا لا نَسْخًا.

وإن كان في واقعتين، كقوله تعالى: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾ [النساء: ٩٢]، فإنّه قيَّده بالمُؤمِنة، وفي الظِّهار ذَكر التحرير غير مُقيّدةٍ بالإيمان، فنقول: هما أمران خاصان فما يُوجَد في الظِّهار لا يُوجَد في القتل؛ لأنّ الظِّهار كَذِبٌ من القول وزُور، وله خصوص، وهي الصِّيغة المخصوصة، والقتل تَفويت الحياة، ولا يشتمل على الظِّهار، والمطلق مع المُقيَّد من قَبيل الأخصّ والأعم، وفي العَمَل بالأخص عَمَلٌ بالأعم، والظِّهار مع القتل من قَبيل الخاصَّيْن المُتبايِنَين في الخصوص، والخصوص قريبٌ من العموم، فتنصيصُ الشارع على أحدهما لا يكون تنصيصًا على الثاني، فيترتب على كلِّ خاصٍّ ما رتَّبه الشارع عليه.

ولأنه يجوز أنّ المَفسدة في القَتل فَوْق المَفسدة في الظِّهار، وهو كذلك، فيَحتاج في القتل إلى زيادة تغليظ، واعتبار الإيمان فيه نوع تغليظ، ولم يُوجَد ذلك المعنى[١] في المَفسدة التي في الظِّهار، فلا يحتاج فيه إلى اعتبار الإيمان تغليظًا.



[١] في الأصل (المعظم)، تحريف.

الفن الثاني
ما لا يُقتَبَس من صَرِيح اللَّفظ



بأن يُقتبس مِن مَفهومه وفحواه، **وذلك نوعان:**

❊ **النوع الأول: مفهوم الموافقة،** [وهو أن يكون الحكم في المسكوت عنه] مثل الحكم في المَنطوق [به]، كقوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، فإنه يدلُّ علىٰ تحريم الضَّرب العَنيف قطعًا، ولا يدلُّ عليه بمجرد الصِّيغة، بل انضمت إليه القرائن، من قوله تعالىٰ: ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا﴾ [الإسراء: ٢٣]. ولأنّه عُلم أنّ عقوق الوالدين من الكبائر، والضرب أعظم أذىً من التأفيف.

ويَلتحِقُ به ما يكون مَظنونًا، كقولنا: «الكفارة وجبت في القتل الخطأ، فلَأن تجب في القتل العمد كان أولىٰ»، وهذا لا يدلُّ عليه قطعًا، بل يدل عليه ظنًّا؛ لأنّ الفَرق المَنقول عن[١] أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه مُنقدِح.

❊ **النوع الثاني: مفهوم المخالفة،** وهو أنْ يكون الحُكم المَسكوت عنه علىٰ خِلاف الحكم المَنطوق به.

ونظيره: قوله عليه السلام: «**في سائمة الغنم**[٢] **الزَّكاة**»(٣)، فيدلُّ بمفهومه علىٰ

---

[١] في الأصل (من).

[٢] رسمها في الأصل يُشبِه أن يكون (النَّعَم)، ولكن المُثبت هو الذي يقتضيه سياق كلام المؤلف رحمه الله.

(٣) مشهور بهذا اللفظ عند الأصوليين، ولم أقف عليه، وفي «**الصحيح**» للبخاري (١٤٥٤)،=

أنْ لا زكاة في المَعلوفة.

خلافًا لأصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه، فإنهم لا يقولون به.

ونُقل عن أصحاب الشافعي رضي الله عنه كابن سُرَيْجٍ وغَيرِه أنه قال: لا يَصحُّ القول بالمَفهوم، ونُقل أيضًا عن الغَزّالي رحمة الله عليه أنّه قال: لا يصح القول بالمفهوم(١).

ونُقِل عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال: هو حُجَّة، وقد أورده[٢] في كتاب «**الرسالة**»(٣).

ونحن ننصر قولَ الإمام الشافعي، فنقول: من أخْطَرَ الغَنَم بالبال وقَطَعَ السائمة عن المعلوفة وخصَّصه بالذِّكر فلا بدَّ وأن يفترقا[٤] في الحُكم؛ لأنَّ بتقدير التساوي لم يكن القطع في الذِّهن والتخصيص بالسائمة مُقَيِّدًا، ولو لم يكن كذلك لوجب أن يقتصر علىٰ اسم النَّوْع وهو الغَنَم.

♦ **فإن قيل**: لا نُسلِّم أنهما اجتمعا في الذِّهن، بل يحتمل بِدارُ اللِّسان من غير تفكّر ورَويّة، ويحتمل أنّه نصَّ عليه بناءً علىٰ سؤال سائل؛ لأنَّ تأخر البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، فيُسألُ عن السَّائمة فأجاب عن ذلك.

السؤال الثاني نقول: التنصيص علىٰ السائمة لا بدَّ له من فائدة، ولكن

= من حديث أنس رضي الله عنه مرفوعًا: «**وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلىٰ مئة وعشرين شاة**»، وانظر: «**موافقة الخُبْر الخَبَر**» لابن حجر (٢/١١٢).

(١) انظر: «**المستصفىٰ**» (٢/٨٣٠).

[٢] في الأصل (أورد).

(٣) لم أقف عليه في «**الرسالة**»، ولكن قد ذَكَرَه في مَواضِعَ من كتاب «**الأم**» (٣/١٤)، (٦/١٥).

[٤] في الأصل (يفترقان)، خطأ.

لِم قلتم: إنه لا فائدة سوىٰ الاختلاف في الحكم؟!

وحاصله راجع إلىٰ عدم العلم بفائدةٍ أخرىٰ، فلا بدَّ من بيان العلم بعدم الفائدة، ولا نُسلِّم ذلك، بل يُمكن بيان **الفائدة فيه:**

إذ يحتمل أن يُقال: إنه نصَّ عليه حتىٰ يلتحق [به] غيره قياسًا، توسيعًا لمجاري الأحكام بالاجتهاد، وينَال المُجتَهِد بذلك رُتبة الثَّواب، وتبقَىٰ الشريعة غَضَّةً طَريّة؛ لأنّ الطِّباع مائلةٌ إلىٰ استخراج المعاني، كما نصَّ علىٰ الأشياء الأربعة في باب الرِّبا حتىٰ يَلتحق به غيره مع أنّه يُمكنه أن يقول: كلُّ مَطعومٍ رِبَوِيّ، أو كلُّ مَكيلٍ رِبَوِيّ.

الفائدة الثانية نقول: نصَّ علىٰ السائمة حتىٰ لا تخرج السائمة عن عموم قوله: «**في سائمة الغنم زكاة**»، ولا يُقال: إنه يُفهم الفَرْق، فإنّ من سَمِع قوله: «**في سائمة الغنم زكاة**»، يَتبادر إلىٰ فهمه نفي الزَّكاة عن المَعلوفة؛ لأنّا نقول: إنما كان كذلك؛ لأنّ انتفاء وجوب الزكاة معلومٌ بالنَّفي الأصلي، فلمّا نصّ علىٰ السائمة، [كان] نَفي الزكاة عن المعلوفة مُستمِرًّا مُستفادًا من النَّفي الأصلي.

السؤال الثالث: نقول: ما ذكرتم يَبطل بـ«مفهوم اللَّقب»، فإنَّه ليس بحجة، فإنَّ من قال: «محمدٌ رسول الله»، لا يكون هذا نَفيًا للنبوة عن غيره. وكذلك مَن قال: زيدٌ عالم، لا يدلّ علىٰ نَفي العالِمِيَّة عن غيره، فكذلك هاهنا.

ويَبطُل عليكم بالمفهوم الذي خرج مَفهومُه مَخرَج الغالِب المُعتاد، كقوله تعالىٰ: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩] خَصَّ الخُلْعَ بحالةِ الشِّقاق،

ويجوز أيضًا بحالة[١] الموافقة، كذلك هاهنا.

وكذا يبطل عليكم بالأخبار، فإنّ من قال: رأيت زيدًا، لا يدلُّ علىٰ نَفِي الرُّؤية عن غيره، وكذلك إذا قال: رأيت الأسود، لا يدلُّ علىٰ نَفِي الرُّؤية عن الأبيض، كذا هاهنا.

* **الجواب نقول:** قد بيَّنا أنّ القَطع في الذِّهن لا بدَّ له من فائدة.

قولهم: «إنه يحتمل ابتدار اللِّسان إلىٰ ذلك». قلنا: هذا تقييدٌ في حقِّ النَّبي ﷺ، سيَّما في مَعرِض بيان الأحكام؛ لأنّ اللائق به تشحيذ الخاطر عند بيان الأحكام وجمع الهمّة، فيُصان في تلك الحالة عما يُورِث التلبيس ويُوهِم الفرق بين المعلوفة وغيرها.

قولهم: «إنه يحتمل أنه كان بناءً علىٰ سؤال سائل». قلنا: لو كان كذلك لنُقل كذلك؛ لأن الطِّباع تتوفر علىٰ النَّقل لتعلُّق الأحكام الشرعية به، ولَنُقل في غير هذا الموضع، ولو نُقل لبَلغ إلينا، وحيث لم يبلغ، دلَّ أنه ما نُقل، وحيث لم يُنقل دلَّ أنّه غيرُ ثابت.

قولهم: «لم قلتم: إنه لا فائدة سوىٰ ما ذكرتم؟!». قلنا: ما ذكرناه يصلح أن يكون فائدةً حاصلةً علىٰ التخصيص[٢]، فيُحمَل عليه، ومن ادَّعىٰ وجود فائدةٍ أخرىٰ فعليه البيان.

وإن كان المُتمسِّك بالمَفهوم مُجتهدًا فهو [لا يُعاند][٣] نفسه فيبحث،

[١] في الأصل (لحالة)، والمثبت أشبه.
[٢] كذا.
[٣] في الأصل (مع نفسه)، ولا معنىٰ له.

فإنْ اطَّلَع علىٰ فائدةٍ أخرىٰ، فلا يتمسَّك بالمَفهوم، وإن بَحث ولم يَطَّلِع علىٰ فائدةٍ أخرىٰ، فله أنْ يَقول: لا فائدةَ إلا نفي الحكم عن غيره.

ونظيره: ما إذا تمسك بالقياس، فيقول: الحكم في الأصل لا بدَّ له من وَصفٍ مَصْلَحِي، وما عثرتُ علىٰ وصفٍ آخر بعد البَحث، تعيّن أنّ العِلَّة ما عَثرتُ عليها. وكذلك إذا تمسَّك بالعام بَحَثَ عن المُخصِّص، فإذا عَجَز عن العُثُور عليه يتمسك بالعام، كذا هاهنا.

وإن كان مُناظِرًا يَكفيه ما ذكرناه، وهو أنْ نقول: ما ذكرنا صلح مخصصًا؛ فمن ادَّعَىٰ مخصصًا آخر فعليه البيان، كما نقول في القياس، وكما نقول عند التمسك بالعام، فمن ادَّعَىٰ المُخصِّص فعليه البيان، كذا هاهنا.

قولهم: «إنّ فائدته تَوسُّع مجارِي الأحكام». قلنا: مَجارِي الاجتهاد كثيرة، ولا يجوز أن يأتي بمثل هذا الكلام المُوهِم المُفرِّق بين المَنصوص عليه وضدّه لأجل الأحكام؛ لأنّه يُورِث التلبيس، ولا يَليق ذلك بمنصب النبي ﷺ، ولهذا يَسبِقُ إلىٰ الفَهم التغاير بينهما في الحكم.

قولهم: «إنما كان لفائدةِ النَّفي الأصلي». قلنا: ما ذكرتم لا اتجاه له، فإنا نقول: ما قولكم فيما إذا عَكَسَ عاكِسٌ وقال: لا زكاة في المَعلوفة، يتبادر[١] إلىٰ الفهم وجوب الزَّكاة في السَّائمة؟!

قولهم: «إنّه نصَّ علىٰ السائمة، حتىٰ لا تُستخرَج عن عموم اللفظ». قلنا: هذا غير صحيح؛ لأنه إنْ اطُّلِعَ علىٰ نصٍ أنّ السائمة لا تجب فيها الزكاة،

---

[١] كذا.

فالنصُّ[١] أيضًا علىٰ السائمة صريحٌ، فيكون هذا نسخًا له.

وإن استَخرَجَ السَّائمة بالقِياس، فذلك مُمتنع؛ لأنّ الزكاة وَجَبت بطريق السَّبْر، والنَّماءُ مُعتَبَرٌ في مالِ التِّجارة وغير ذلك، [و]النَّماء يُوجَد[٢] في السَّائمة الوَلّادة للانتفاع[٣] بها دَرًّا ونَسلًا مع قِلَّة مُؤْنَتِها، فإنْ خُصَّ عن ذلك السَّائمة، فالمعلوفة أولىٰ، وكلّ من[٤] يأخذ بالمعقولية في تخصيصِ المَعلوفة لا [يأخذ به] في تَخصيص السّائمة، دلَّ أنّ هذا لا يَصلحُ حامِلًا علىٰ التخصيص.

وأما «**مفهوم اللَّقب**»، فنقول: ليس من ضَرورةِ تَذَكُّر زيدٍ تَذَكُّر عمرو. وليس من ضرورة إثبات نبوة محمد ﷺ نفي النبوة عن غيره، بل في ضرورة ثبوت النبوة لمحمد ثبوت النبوة لغيره؛ لأنّ الإسلام لا يتم إلا بعد تصديق الأنبياء كلهم، وما تنازعنا فيه ليس من هذا القبيل؛ لأنه لمّا ذكر[٥] الغنم، فله وصفان متضادان متعاقبان، فمن ضرورة تذكر[٦] أحدهما تذكر الآخر.

وأما المفهوم الذي خرج منطوقه[٧] **مخرج الغالب المُعتاد**، يُمكن أن يُقال: الحامل له علىٰ التخصيص بالذِّكر غالبُ الوقوع. ونظيره: ما إذا أعطىٰ فقيرًا شيئًا، فيُقال: أعطاه لفقره، كذا هاهنا.

---

[١] في الأصل (فانص)، غلط.
[٢] في الأصل (يؤخذ) غلط.
[٣] في الأصل (والانتفاع)، والمثبت أشبه.
[٤] في الأصل (ما)، والمثبت أرفق بالسياق فيما يبدو لي.
[٥] في الأصل (ذكره).
[٦] في الأصل (تذكره).
[٧] كذا، وتقدم في كلام الخصم (مفهومه)، والخطب يسير.

وأما الأخبار، فتُبْنَىٰ علىٰ الوجود، وليس من ضرورة وقوعِ النَّصِّ علىٰ الأسود وقوع النَّصّ علىٰ الأبيض، فيُخبِر عن الواقع، ولا يلزم من وقوع أحد الضدين المُخبر عنه، وقوعُ الضدِّ الآخر حتىٰ يُخبر عنه.



ومن جُملة المَفهوم قوله تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، مَدَّ حُرمة الوَطْء إلىٰ غاية الطهارة، فالحكم بعد الغاية ينبغي أن يكون علىٰ خلاف الحكم قبل الغاية.

فهذا وأمثاله اعترف به أكثر منكري المفهوم، ووجه ذلك: أنّه إذا حَصَلت الطَّهارة لا يَبقَىٰ التحريم.

ولا يُدَّعَىٰ ثبوتُ الإباحة حتىٰ يُقال: التَّحريم له أضدادٌ من الواجب والمَندوب والإباحة، فلِم عَنيتم الإباحة؟! بل نقول: مُقتضاه التأثيم قبل الطهارة، وبعد الطهارة لا يَبقَىٰ التأثيم مكان الحكم فيما بعد الغاية، علىٰ خلاف الحكم فيما قبل الغاية.

ونظيره: قوله ﷺ: «**لا يقبل الله صلاة أحدكم حتىٰ يضع الطهور موضعه**»[1]، فمفهومه قبول الصلاة بعد الطهارة.

ومن هذا القبيل قوله ﷺ: «**يا عليّ ليس في ذَهَبِكَ شَيءٌ حتىٰ يبلغ عشرين مثقالًا**»[2]، لا يبقَىٰ النَّفي، وهو قولنا: «ليس»، فبعد الغاية ينبغي أن

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وأخرج البخاري (٦٩٥٤)، ومسلم (٢٢٥)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه يبلغ به: «**لا تقبل صلاة أحدكم إذا أحدث حتىٰ يتوضأ**».

(٢) رواه عبد الله بن وهب في «**الجامع**» (١٨٧)، وعنه أبو داود (١٥٧٣).

يُقال: «ليس» للتبيين[١]، وقولنا: «ليس»[٢] عبارة عن الثبوت، إذ لا واسطة بين النَّفْي والثبوت.

واعتُقِد أنَّ هذا يدلُّ علىٰ المَرام قطعًا، وليس كذلك، بل يَتوجَّه عليه أن يُقال: [قوله] «**ليس عليك**»، إخبارٌ عن النفي الأصلي، ولم يلزم من انتفاءِ ذلك الانتفاءِ الثُّبوت؛ لأنّ الانتفاء الأصلي له ضِدَّان: أحدهما: الثبوت. والثاني: الانتفاء المُستنِد إلىٰ الدَّليل الشرعي، فيكون حكمًا شرعيًّا.

ولا يلزم من انتفاء أحد الضدين الثبوت، لجواز أنْ يتبدل النفي الأصلي بالنفي الشرعي، فكذلك هاهنا؛ لأن قوله: «**ليس عليه شيء**»، معناه: أنّ الله تعالىٰ خلق الآدمي بَرِيء السَّاحَة، فهو إخبارٌ عن النَّفي الأصلي. ثم قال: «**حتىٰ يبلغ عشرين مثقالًا**»، معناه: أنّ عند بلوغه عشرين مثقالًا يُوجَد المُقتضِي، ولهذا لا تجب الزكاة إلا بعد حَوَلان الحول، دلَّ أنّ هذه التفرقة بين ما قبل الغاية وبين ما بعد الغاية، وقد حصلت التفرقة حتىٰ يُوجَد المُقتضِي بعد الغاية[٣].

ثم تارَةً يَنتَفِي وجوب الزكاة لفوات الشرط ـ وهو الحول ـ، وتارة ينتفي لوجود المانع، كما هو في الحُلي، فإنّه مالُ قُنْيَة حقيقةً وشرعًا، وكونه مالَ قُنْيَة يَمنع وجوب الزكاة مع وجود المُقتضِي.

وقيل: إنّ من أنواع المَفهوم قوله ﷺ: «**الوَلاء لِمَن أعتَق**»(٤)، فمفهومه

[١] الأصل مشتبه، ورسمه: لبعں. ولعل ما أثبته هو المراد.

[٢] في الأصل (ليس ليس) ويشبه أن يكون تكرارًا من الناسخ.

[٣] هذه الجملة فيها قلق مع وضوح المراد منها.

(٤) رواه البخاري (٦٧٥١)، ومسلم (١٥٠٤)، من حديث عائشة ﵂.

أنه لا يثبت لغير المُعتِق.

وهذا ليس من قَبيل المَفهوم؛ لأنه جعل كلَّ الولاء للمُعتِق؛ لأنّه ذكر بالألف واللّام، بل من قَبيل شرط المُبتدأ والخبر، وشرط المبتدأ: أن يكون أخصَّ[١] من الخبر، فإنه لو كان أعمَّ منه لا يصح، كقولنا: «الحيوان إنسان»، بل لا بدَّ وأن يكون أخصَّ منه، كقول القائل: «الإنسان حيوان»، أو مساويًا له، كقول القائل: «الإنسان بَشَر»، وكقول القائل: «صديقي زيد»، فلو كان له مع غيره صداقة يكون خُلفًا؛ لأنَّ المُبتدأ يكون أعمَّ من الخبر.



وأما الاستثناء من النفي[٢]، قيل: إنه من قبيل المفهوم، فيكون للإثبات، كقوله ﷺ: **«لا يحلُّ دمُ امرئٍ مسلمٍ إلا بإحدَىٰ ثلاث»**(٣)، يقتضِي حدَّ القتل عند الزِّنا والكفر. وطردوا ذلك في قوله ﷺ: **«لا نِكاح إلا بوليّ وشهود»**(٤)، قالوا: مقتضاه الصحة عند ظهور الولي والشهود، وكذلك قوله: **«لا صلاة إلا بطهور»**(٥)، كان الاستثناء من النَّفي إثباتًا.

---

[١] في الأصل (أعم)، غلط.

[٢] في الأصل (المفهوم)، تحريف.

(٣) رواه البخاري (٦٨٧٨)، ومسلم (١٦٧٦)، من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

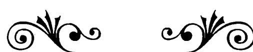
(٤) أخرجه بهذا اللفظ: الطبراني في «**المعجم الأوسط**» (٥٥٦٥)، وقال: «لم يقل في حديث أبي إسحاق عن أبي بردة عن أبي موسىٰ «**وشهود**» إلا أبو بلال الأشعري عن قيس [بن الربيع]».
وأخرجه من غير هذه الزيادة أبو داود (٢٠٨٥)، والترمذي (١١٠١)، وابن ماجه (١٨٨١)، من حديث أبي موسىٰ الأشعري. وله وجوه أخرىٰ.

(٥) تقدم في المجمل والمُبَيّن.

ونحن نقول: الاستثناء للمُغايرة بين المُستثنَىٰ والمُستثنَىٰ عنه، حتىٰ يكون من النَّفي إثباتًا، ومن الإثبات نفيًا، كقوله: «لفلان عليَّ عشرة إلا ثلاثة»، وكقوله: «ليس لفلان عليَّ شيء إلا ثلاثة»، والقَدْر المُشترَك بين الكلّ هو المُغايرة، كقوله: «**لا نِكاح إلا بوليّ وشهود**».

ويحتمل أنْ يكون المُراد منه: نفي النِّكاح الشرعي، وهو المُتَصَرَّف فيه بالتغيير، وبعد حضور الشهود يُوجَد المُتصَرّف فيه بالتغيير، وكان المُراد منه: بيان أن حضور الولي داخلٌ في حقيقة النِّكاح الشرعي، ولا يلزم من وجود النِّكاح الشرعي بهذا المعنىٰ الصحة.

ويحتمل أن يكون المُراد من قوله: «**لا نِكاح إلا بوليّ**»، أن لا يكون سببًا للحِل إلا بعد حضور الولي والشهود، وبعدهما يكون سببًا، فقد حصلت المغايرة بين المُستثنَىٰ والمَستثنَىٰ عنه بهذا القَدْر، فلِم قُلتم: إذا وُجِدت المُغايرة بين المُقتضِي للحكم والصحة وجب أن يصح؟! فعند ذلك لا تكون الصِّحة مُستفادةً من وجود المُقتضِي.



الفنّ الثالث
فيما يُقتَبَسُ من معقول اللَّفظ ومعناه



وهو الذي يُسمَّىٰ **قياسًا**، وهو يَشتمل علىٰ مقدِّمة وثلاثة أبواب.

أما المُقدِّمة: في حدِّ القياس

وقد قيل في حَدِّه: هو حَمل معلومٍ علىٰ معلومٍ في إثبات حكمٍ لهما، أو نفيه عنهما، بأمرٍ جامعٍ بينهما من حكمٍ أو صِفة.

وهذا الحدُّ مما استحسنه الأصحاب وبالغوا في ذلك. **ونحن نقول**: هو غير صحيح؛ لأنّ حاصله راجعٌ إلىٰ عدِّ أنواعِ القياس، كما ذكرنا في حدِّ الحكم.

الثاني: أنّ الجامع لا يصلح أنْ يكون أمرًا عدميًّا، إذا كان الحكم هو الثبوت؛ لأنّ العَدَم لا يُثبِتُ حُكمًا، وإنما قلنا ذلك لأنّ العَدَم نِسبته إلىٰ جنس القياس علىٰ نسق واحد، والحكم ثبت لمصلحة، وقد يكون الشيء مصلحةً بالنِّسبة إلىٰ شخصٍ ولا يكون مصلحةً بالنِّسبة إلىٰ شخص، وقد يكون مفسدة في زمان، ولا يكون مفسدة في زمانٍ آخر.

والحكم الذي أثبت منازعًا به لمصلحة زيد، فلا بدَّ وأن يُعرِّف حاجته إليه، والعدم لا يُعرِّف حاجة زيد، بل نسبته إلىٰ زيدٍ كنسبته إلىٰ عمرو، فدلَّ

أنّ العَدم المَحض لا يصلح أن يكون مُعرِّفًا لحاجة شخصٍ مُعيَّن، فلا يمكن القول بثبوت الحكم له دفعًا لحاجته. نعم، إذا استند إلىٰ فعلٍ واحدٍ فيكون إعدامًا، كالقتل، فإنّه إعدام الحياة، فيكون أمرًا وجوديًّا.

♦ **فإن قيل:** أليس دُلُوكُ الشَّمس سَببًا لوجوب الصلاة، ولم يَنتسب الوجود هاهنا إلىٰ فعلِ مُكلَّف، ومع ذلك وجبت الصلاة علىٰ الكل؟!

❊ **قلنا:** دُلُوك الشَّمس سببٌ لوجوب الصلاة علىٰ الكلِّ لمصلحة، وهي حاجتهم إلىٰ معرفة وقت الصلاة؛ لأنّ الصلاة واجبةٌ بالنِّسبة إلىٰ الكل، بخلاف ما تنازعنا فيه، فإنّ القياس يَجرِي بين أحكامٍ مُعيَّنة، كإلحاق الرِّبا بالرِّبا، وكإلحاق المُثقَّل بالمُثقَّل، فتتعيّن فيه حاجةُ شخصٍ مُعيَّن، والعدم لا يُعرِّف ذلك، حتىٰ لو قَدَّرنا عَدَمًا مُعرِّفًا لحاجة الكلّ ربّما نُسلِّم جَدَلًا ثبوت الحكم.

ثم نذكر شرح اللَّفظ المنقول عن الأصحاب:

قوله: «حمل معلوم علىٰ معلوم»، أي نِسبةُ معلومٍ إلىٰ معلومٍ، وإنّما ذُكر المعلوم، ليتناول المَعدوم والموجود؛ لأنّه أعمّ الألفاظ.

وقوله: «في إثبات حكم أو نفيه»، فإنّ حُكم الأصل قد يكون نفيًا، وقد يكون إثباتًا.

وقوله: «بأمرٍ جامعٍ بينهما»، قد يكون أمرًا عقليًا، كقولنا: «لم يَقتُل، فلا يجب عليه القصاص». وقد يكون الجامع صفةً شرعية، كقولنا: «الكلب نجس؛ فيحرم بيعه كالعَذِرة». وقد يكون الجامع انتفاء أمرٍ شرعي، كقولنا:

«ثوب ليس بطاهر، فلا تصح معه صلاته، كما إذا لم يكن بدنه طاهرًا».

وقد بيَّنا أنّ الجامع إذا كان عدمًا، فلا يُعرِّف الثبوت ولا النفي، كما إذا قال: «لم يقتل، فلا يجب القصاص».

وهذا حاصله يرجع إلىٰ نفي الحكم لنفي الدليل، فيُحتاج إلىٰ نفي المَدَارِك، فعند ذلك لا حاجة إلىٰ ذكر الأصل، فلا يكون ذلك قياسًا وإن كان الجامع أمرًا عدميًّا، وإنما يَنتفِي الحكم إذا كان مُتَلَقًّىٰ من قاعدة الاشتراط، كقولنا: «ثوبٌ ليس بطاهر، فلا تصح صلاته، قياسًا علىٰ ما إذا لم يكن بدنه طاهرًا»، فلا يكون الجامع أمرًا عدميًّا.

فلا يصح ذلك الحدّ إلا في هذه الصورة، وهو ذَكَره مُطلقًا فإنْ عَنَىٰ به هذه الصورة، فيكون الكلام صحيحًا، وإلا فلا.

فإذا عرفت فساد ما ذَكَره، فنحن نُنَبِّهُك علىٰ مَعنَىٰ القياس بعباراتٍ وجيزةٍ غير محررة[١]، بل نكشف الغطاء عنه حتىٰ يَصير معلومًا، فنقول:

القياس في اللغة عِبارةٌ عن النِّسبة، يقال: لا يُقاس الملائكة بالحدّادِين، ولا يقاسُ فلانٌ بفلانٍ في علمه وعقله.



والنِّسبة تَستدعِي ثلاثة أشياء: المنسوب إليه، وهو الحكم في الأصل، والمنسوب، وهو الحكم في الفرع، وما به النسبة، وهو الجامع بينهما.

[١] كذا في الأصل، ويقصد بها أنها ليست علىٰ نسق صناعة الحد.

أما الأصل، فلا بدَّ وأنْ يكون حكمه مُجمعًا عليه بين الصحابة والتابعين وغيرهم، فإنْ كان مُتفقًا عليه بين الإمامين، لاجتماع مأخذيهما فيه، كما إذا أُلحق الذُرة بالرُّز، فإنّ جَرَيان الرِّبا في الرُّز مُتفقٌ عليه بين الإمامين، فنقول: القياس غير صحيح، و[نحن] **إن نَصرنا القياس المُركَّب في مواضعَ شتَّىٰ، ولكن يَتَراءَىٰ لنا عدم الصِّحة هاهنا**، فنقول: إلحاق الذُّرة بالبُر قياسٌ أصله مُجمعٌ [عليه]، ولا يُتصوَّر فيه الخطأ أصلًا، وإلحاق الذُّرة بالرُّز قياسٌ أصله غير مجمعٍ عليه، فما ثبت الحكم فيه قطعًا.

وكلّ احتمالٍ [يتطرق إلى الأول] يتطرق إلى الثاني، وينقدح في الثاني احتمالُ الخطأ بين الإمامين في القول بجريان الرِّبا في الرُّز، ولا ينقدح هذا الاحتمال في إلحاق الذُّرة بالبُر؛ لأنّ جريان الرِّبا في البُر مُجمعٌ عليه قطعًا، فعند ذلك القياس الثاني ليس مِثلًا للقياس الأول، وقد انعقد الإجماع علىٰ كونه حجة إذا كان أصله مقطوعًا به؛ لأنّه هو المَنقول عن الصحابة، فما يُلحق به في كونه حُجَّةً ينبغي أن يكون مثلًا له، وليس إلحاق الذُّرة بالرُّز مِثل ذلك، ولا نقول بكونه حجة، ولكنّ الفقهاء يعولون عليه في مسائل الفقه، لقلة الأصول المتفق عليها [وكثرة المختلف فيها][١].

وأما النِّسْبة، فهي عبارةٌ عن بيان الجامع بين الأصل والفرع، وقد يكون ذلك:

بطريق تحقيق المَناط.

[١] السياق في الأصل (لقلة الأصول وكثرة المتفق عليها)، وكأنه تخليط من الناسخ، وأرجو أن يكون الصواب ما أثبته.

وقد يكون بطريق تَنقِيح المَناط.

وقد يكون بطريق تَخرِيج المَناط.

قالوا في المِثال الأول: قوله تعالىٰ: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥]، إذا أوجبنا الشاة في مُقابَلة الظَّبْي كان هذا من قَبيل تحقيق المناط. وكذلك نفقة القَريب، مُقدَّرةٌ بِقَدْر الكِفاية، فالمُدُّ هل هو كافٍ أم لا ؟! هذا هو من قَبيل تحقيق المناط.

وليس هو من قَبِيل تحقيق المَناط، بل حاصله يرجع إلىٰ التَّمسُّك بالنص، وهو أن يُقال: النَّباش سارِق، فيندرج تحت قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]. وكذلك قوله: مقتولٌ ظُلمًا، فيندرج تحت قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا﴾ [الإسراء: ٣٣].

بل تحقيق المناط أنْ تكون العِلَّة مَنصوصًا عليها أو مجمعًا عليها، أما المنصوص عليها، كقوله ﷺ: «**إنها ليست بنجسة، فإنّها من الطَّوافين عليكم أو الطَّوافات**»(١). إذا بيّنا وُجود الطواف في حقِّ الفأرة، فتَلتحقُ بالهِرَّة.

ونظير العلة المُجمَعِ عليها: كقوله: «الصِّغر عِلةٌ لثبوت الوِلاية علىٰ ماله، فليَكُن عِلةً في ثبوت وِلاية النِّكاح».

أما تنقيح المَناط: هو أنْ تكون الأوصاف كُلها منصوصًا عليها، فيُحذف البعض عن درجة الاعتبار، فتتنقَّح العِلَّة فيه.

---

(١) رواه أبو داود (٧٥)، والترمذي (٩٢)، والنسائي (٦٨)، وابن ماجه (٣٦٧)، من حديث أبي قتادة رضي الله عنه. قال الترمذي: «حسن صحيح».

مثاله: قوله ﷺ للأعرابي حين واقع أهله في نهار رمضان: «**أعتق رقبة**»[١]، نقول: ما أوجب الكفارةَ لكونه أعرابيًّا، ولا لكونه واقعَ أهله في ذلك اليوم، بل لكونه وقاعًا مُفسدًا للصَّوم. وعند أبي حنيفة رضي الله عنه لكونه إفسادًا.

وأما تخريج المَناط، فهو أنْ لا تكون العلة مَنصوصًا عليها، لا بعمومها ولا بخصوصها، بل يكون المنصوص عليه هو الحكم، كالتنصيص على الأشياءِ الأربعة في باب الرِّبا، فيُستخرَجُ المَناط مُتَلَقًّى بالمُناسبة أو بالسَّبر والتقسيم، وهو أنْ يُقال: العِلّة إما الطُّعم أو الكَيْل؟! لا يَصلح أن يَكون الكَيْل عِلَّة، فتعيَّن أنْ يَكون الطُّعم عِلة، أو يُستخرَجَ المَناطُ بطريق المُناسبة كما ذكرناه.

وهذا تَمام المُقدِّمة

(١) رواه البخاري (٦٠٨٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

الباب الأول
في إثبات القِياس على مُنْكرِيه



وكونُه حُجةً بإجماع الصحابة رضوان الله عليهم، ومستندُ إجماعِ الصَّحابة رضوان الله عليهم الآيات والأخبار، وإن لم يكن آحادها حجة، فيكون مجموعها حجة، كما في الأخبار، فإنَّ خَبَر الواحد لا يُفيد العلم، فإذا انضم البعض إلىٰ البعض، فالمَجموع يصير حجة ويكون مُفيدًا للقطع، ونحن نُورِدُ البعض منها[١]، فنقول:

قول أبي بكر الصديق ﵁ في توريث الجدة من قِبَل الأم، فقال له واحدٌ من الأنصار: «ورَّثْتَ امرأةً لو كانت هي المَيِّتة لما أَخذ الابن من مالها شيئًا، وتركت تورِيث امرأةٍ لو كانت هي المَيِّتة، لأخذَ الابن جَميعَ مالها»، فرَجَع وسَوَّىٰ بينهما(٢).

ومن جُملة ذلك: أنّه كان سَوَّىٰ بين المُهاجرين والأنصار في قِسمة الغنائم، فقال له عمر ﵁: «كيف تُسوِّي بين جماعةٍ أسلموا تحت ظِلال السيوف، وبين جماعةٍ هاجروا مع النبي ﷺ؟!»، فقال أبو بكر ﵁: «إنما فعلوا ذلك لله، وأجورهم علىٰ الله، وإنّما الدّنيا بَلاغ»، ورُوِيَ عن عمر ﵁

---

[١] في الأصل (عنها)، والمثبت أشبه.

(٢) رواه عبد الرزاق (١٩٠٨٤)، والقائل هو عبد الرحمن بن سهل الأنصاري.

أنه كان يُفاضِلُ المهاجرين علىٰ الأنصار لمّا انتهت نَوْبَةُ الخِلافة إليه(١).

ورُوِي أنّه قَضَىٰ في الجدِّ والإخوة بآراء مُختلفة(٢). ورُوِيَ أنه كتب إلىٰ أبي موسىٰ الأشعري رحمة الله عليه: «اعرف الأشباه وقِس الأمور برأيك»(٣).

ورُوِي عن عثمان رضي الله عنه أنّه قال لعمر في بعض الاجتهادات: «إن اتبعتُ رأيكَ فرأيكَ رُشْد[٤]، وإن اتبعتُ رأيَ مَن قَبلك فَنِعم الرأي ذلك»(٥).

ورُوِيَ عن علي رضي الله عنه أنه قال: «من شَرِب سَكِر، ومن سَكِر هَذَىٰ، ومن هَذَىٰ افترىٰ، فأرَىٰ أنْ يُقام عليه حَدُّ المُفترِين»(٦).

وقال عليه السلام: «**نحن نحكم بالظاهر، والله يتولىٰ السرائر**»(٧)، والقياس

---

(١) تقدم في الأصل الثاني من الأصول الموهومة، وهو قول الصحابي.

(٢) عن عَبيدة السلماني: «إني لأحفظ عن عمر في الجد مائة قضية كلها ينقض بعضها بعضًا». أخرجه عبد الرزاق (١٩٠٤٤)، وأبو بكر ابن داود الظاهري في «**الفرائض**» ـ «**مسند الفاروق**» لابن كثير (٢/١١٠) ـ.

(٣) جزءٌ من كتاب عمر إلىٰ أبي موسىٰ رضي الله عنهما في القضاء، أخرجه عمر بن شبة في «**تاريخ المدينة**» (٢/٧٧٥)، والبلاذري في «**أنساب الأشراف**» (١٠/٣٨٩)، ووكيع بن خلف في «**أخبار القضاة**» (١/٧٠، ٢٨٣)، والدارقطني في «**السنن**» (٥/٣٦٧ ـ ٣٧٠).

[٤] في الأصل (أشد)، غلط.

(٥) رواه الدارمي في «**المسند**» (٦٤٩)، وابن شبّة في «**تاريخ المدينة**» (٣/٩٢٤)، وابن أبي خيثمة في «**التاريخ**» (٢/٧٧ ـ السفر الثالث).

(٦) انظر: «**السنن الكبرىٰ**» للنسائي (٥٢٦٩)، و«**الموطأ**» (٢/٢٤٥)، و«**المصنف**» لعبد الرزاق (١٣٥٤٢).

(٧) قال السبكي في «**الإبهاج**» (٣/١٧٢٣): «لا أعرفه، وقد سألت عنه شيخنا الحافظ أبا عبد الله الذهبي فلم يعرفه».

تنبيه: كأن سبب هذا الوهم في نسبة الحديث ما روىٰ البخاري (٧١٦٨)، ومسلم (١٧١٣)=

يُفِيد الظن.

وروي عن فقهاء الصحابة كابن مسعود وابن عباس ﵃ وغيرهما القول بالقياس، حتىٰ سُئل ابن مسعود عن «مسألة المُفوّضة»، فاستَمهَل شهرًا، ثم قال بعد ذلك: «إنْ كان أقول برأيي، فإن كان خطأً فمنِّي ومن الشيطان، وإن كان صوابًا فمن الله ورسوله، أرَىٰ لها مَهْر المِثل، نِساء عشيرتها، لا وَكْسَ فيه ولا شَطَط»[1].

ورُوِيَ عن النَّبي ﷺ أنه قال لمُعاذ: «**بِمَ تحكم؟!**» قال: بكتاب الله.

قال: «**فإنْ لم تجد؟!**» قال: بسنة رسول الله.

قال: «**فإنْ لم تجد؟!**» قال: أجتَهِدُ رأيي. وقد صوَّبَه النبي ﷺ في ذلك[2].

= من حديث أم سلمة مرفوعًا: «**أقضي علىٰ نحو ما أسمع**». ولما روىٰ الشافعي هذا الحديث في «**الأم**» (٧/ ٤١٦)، علق عليه: «فأعلمَ أن حكمه علىٰ الظاهر، وأنه لا يحل ما حرم الله، وحكم الله علىٰ الباطن». وقريب منه في (٨/٩٧). فدخل علىٰ بعض الفقهاء ذلك وحسبه من لفظ الحديث ثم شاع في الناس.

وانظر: «**البدر المنير**» لابن الملقن (٩/٥٩٠)، و«**تحفة الطالب**» لابن كثير (ص: ١٤٥)، «**تذكرة المحتاج**» لابن الملقن (ص: ٧٩) و«**التمييز**» لابن حجر (٦/٣١٩١)، و«**موافقة الخُبْر الخَبَر**» له (١/١٨١)، و«**الأجوبة المرضية**» للسخاوي (٢/٨٤٢).

(١) رواه أبو داود (٣/٤٥١ ـ ٤٥٣)، والترمذي (١١٤٥). وانظر: «**حديث سفيان الثوري**» (١٥٢).

(٢) أخرجه أبو داود (٣٥٩٢، ٣٥٢٣)، والترمذي (١٣٢٨، ١٣٢٩)، من حديث الحارث بن عمرو وهو ابن أخي المغيرة، عن أناس من أصحاب معاذ بن جبل.

قال الترمذي: «لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده عندي بمتصل». يعني من جهة جهالة الرواة عن معاذ، «**النكت الظراف**» لابن حجر (٨/٤٢١). وقال البخاري: «لا يصح،=

الباب الثاني

في إثبات علة الأصل وكيفية إقامة الدليل على صحتها



ونحن نُقدِّم عليه ثلاث مُقدِّمات[١]:

الأولى

في بيان الاحتمالات المُتَطَرِّقة إلى القِياس



لأنّ إقامة الدّليل إنما يمكن بعد معرفة الموضع الذي يُحتاج فيه إلىٰ الدليل، والاحتمالات المُتطَرِّقة إليه ثمانية:

* **الأول**: قيل: أن لا يكون مُعللًا عند الله، فيكون المُجتَهِد مخطئًا في التعليل، وهذا غير صحيح؛ لأنّا بين أمرين: إما أن نقول: لله في كلِّ واقعةٍ وصف مَصْلَحِيٌّ هو علة الحكم، أو نقول: علة الحكم ما يَظنّه المُجتَهِد. فإن

= مرسل»، «**التاريخ الكبير**» (٢/٢٧٧). وقال ابن الملقن في «**البدر المنير**» (٩/٥٣٤): «ضعيف بإجماع أهل النقل فيما أعلم». وانظر: «**الأحكام الوسطىٰ**» لابن الخراط الإشبيلي (٣/٣٤٢). **وقد مال إلىٰ تقويته جماعة من الفقهاء والمحدثين لا من جهة الإسناد**، انظر: «**الفصول**» للجصاص (٤/٤٤ ـ ٤٥)، و«**الفقيه والمتفقه**» للخطيب (ص: ٣٦٦)، و«**أعلام الموقعين**» لابن القيم (١/٤٠١)، و«**التمييز**» لابن حجر (٦/٣١٦٢).

[١] كذا، ولم يذكر المصنف سوىٰ مقدمتين، وسبب ذلك أنه تبع الغزالي في «**المستصفىٰ**» (٢/٩٤٤) في ترجمة المسألة، ولما عدّ الاحتمالات أدرج فيها ما ذكره الغزالي من المقدمة الثانية، فصارت الاحتمالات عنده ثمانية، وعند الغزالي سبعة.

قلنا بالأول فيكون مُعلّلًا.

* الثاني: قالوا: يحتمل أن لا يُصِيب علةَ الأصل ويصيب غيرها، وهذا الاحتمال إنما ينقدح على قولنا: «ليس كلُّ مجتهدٍ مُصيب، بل المُصيب واحدٌ لا على سبيل التعيين».

* الثالث: أن لا يُصيب علة الأصل بكمالها، بل رُبَّما يَشُذّ عنه وصف.

* الرابع: أن يَضُمّ إلى العلة ما ليس بعلة.

* الخامس: أن تكون العلة وصفًا شرعيًّا، فيبين وجوده في الفرع ويكون مخطئًا، كقولنا: لا يصح بيع العَذِرة للنجاسة، ثم نُبيِّن أنّ الكلب نجس، فلا يصح بيعه. ويتطرق الخطأ إلى قولنا: «إنّ الكلب نجس فلا يصح بيعه».

* السادس: أنْ نُبيِّن وجود المانع في الفرع أو فَوَات الشرط.

* السابع: أنْ نُبيِّن النصّ المُعارِض للقياس، فعند ذلك لا يُعمل بالقياس.

* الثامن[١]: أنّ العلة في الأصل لا تُعرف إلا بدليلٍ سمعي؛ لأنّ كون الشيء علة قضيةٌ شرعية، كما بيَّنا في القُطب الأول، فإنّما يثبت بدليلٍ سمعي، إما النَّص، أو فَحْوَى الخِطاب، أو المعنى المُستَنبط في محلِّ الإجماع أو النص، فلا بدَّ من دليلٍ سمعي يَعُمّ ثبوتها في الفرع، وتَحَقُّقُها قد يكون بأمرٍ شرعي، فإنّا نقول: لا يصح بيع العَذِرة لنجاستها ونُبيِّن نجاسةَ الكلب في الفرع بدليلٍ سمعي، وقد يكون بأمرٍ عقلي، فإنّ السَّكَر علة التحريم في الخمر، وهو موجودٌ في النَّبيذ، فليُلحَقُ به.

---

[١] هذه المقدمة الثانية عند الغزالي.

المقدمة الثانية
في إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به

وذلك يَنقسِم إلىٰ قسمين:

* **الأول**: ما يكون مقطوعًا به، كتحريم التأفيف مع تحريم الضرب العنيف، كما سبق. وقوله عليه السلام: «**العوراء لا تُجزئ**»(١)، فالعَمَىٰ أولىٰ أن لا يجزئ؛ لأنها أنقص، وقوله عليه السلام: «**ردوا الخيط والمِخْيَط**»(٢)، يدلُّ علىٰ تحريم الجِناية في الغَنيمة، وما وراء ذلك بطريق الأولىٰ.

* **القسم الثاني**: ما الحكم في المسكوت عنه مثل الحكم في المنطوق به، كقوله عليه السلام: «**من أعتق شِرْكًا له في عبدٍ قُوِّم عليه نَصيب شريكه**»(٣)، فإنّا نُلحِقُ به الأَمَة، فنقول: الذُّكُورة لا تأثير لها في سَراية العِتق وعدم السَّراية، فيلزم منه الإجماع في الحكم.

وصار صائرون إلىٰ أنه ليس بقياس؛ لأنَّ القياس ما قُصِد به الاجتماع في الكَرَّةِ الأوَّلة، والمقصود من هذا نفي الفارِق بطريق الأوْلىٰ، ثم يلزم منه الإجماع.

---

(١) رواه أبو داود (٢٨٠٢)، والترمذي (١٤٩٧)، والنسائي (٤٣٦٩)، وابن ماجه (٣١٤٤)، من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه. قال الترمذي: «حسن صحيح».

(٢) رواه أبو داود (٢٦٩٤)، والنسائي (٣٦٨٨)، من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رضي الله عنهم. ورواه ابن ماجه (٢٨٥٠)، من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

(٣) رواه البخاري (٢٤٩١)، ومسلم (١٥٠١)، من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

وهذا غير صحيح؛ لأنَّ القياس ردُّ فرعٍ إلىٰ أصلٍ بمعنًىٰ جامع، ولا فرق بين أن يقول: وُجِد ما هو المَناط في الفرع، ثم يُثبِتُ المَناطَ تارةً بنفي الفارق إجمالًا، فيلزم منه وجود المَناط في الفرعِ إجمالًا، وبين أن يُعيِّن ويُثبِتَ ذلك بالمُناسبة، ويُبيِّنَ وجوده في الفرع، وبين أنْ يُثبِتَ المَناط إجمالًا، بأنْ يُبيِّن أنَّ جَميع الأوصاف التي في مَحلِّ الإجماع موجودةٌ في محلِّ النِّزاع، فيَلزم منه وُجودُ المَناط في الفرع إجمالًا.



وإذا فرَغنا عن المُقدِّمات، فلنَشرع في المَقصود، فنقول: إثبات العِلَّة إمَّا أنْ يكون: بالنقل، أو الإجماع، أو الاستنباط.



أمّا النَّقل، فذلك علىٰ أنواع:

※ **النوع الأول**: ما يدلُّ عليه صريحًا، كقوله: «لعلة كذا». **وقيل**: إن قوله: «لأجل ذلك». وكذا قوله: «لأنه»، صريح، فإنَّ اللَّام للتعليل. **وفيه نظر**؛ لأنَّ اللَّام قد تكون للحِكمة[١].

وقوله: «لأجل ذلك» أيضًا يكون للحكمة، نقول: «شُرِعَ القِصاص للزَّجْر»، يراد به للحِكمة. وكذا يقال: «لأجل الزَّجْر» ويُرادُ به للحِكمة. ويُقال: «وجب القصاص للقتل»، و«لأجل القَتل»، ويُراد به العِلَّة.

ويُقال: إذا عُلِّق الطَّلاق علىٰ دخول الدَّار: «وقع الطلاق عليها لدخولها»،

[١] في الأصل (للحكم)، وكذا في الموضع الثاني وعلىٰ الصواب في الموطن الثالث.

و«لأجل دخولها»، مع أنه شَرْط، دلَّ أنَّه ليس بصريحٍ في العِلَّة.

وكذا قوله تعالىٰ: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١]، ليس «اللَّام» هاهنا للتعليل؛ لأنّ معناه تَوزيع الطَّلاق علىٰ الأقراء(١)، والطَّلاق لا يَقع بالوقت، فليس الوقت علة الطلاق.

النوع الآخر: التعليل بحرف «إنّ»، وذلك لا يدلُّ علىٰ التعليل صريحًا، فإنّ قوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ﴾ [المائدة: ٩١]، عرفنا عِلَّته بالمُناسَبة.

وقوله: «إنها تستحي»، يدلُّ علىٰ أنَّ الحياء ليس علةً[٢]؛ لأنّه يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، فلا يكون مضبوطًا، فلا يصلح علةً.

وقوله: «**إنها ليست بنجسة**»(٣)، لا يدلُّ علىٰ العلة، إلا أنْ يُقال: لا بدَّ من فارقٍ بينهما، والنبي ﷺ جَعَل الطَّواف فارِقًا، إذ لا يَلزم أنْ يكون ذلك علة، بل كما يحصل الافتراق بالعِلَّة يحصل الافتراق بالتنصيص علىٰ بعض العِلَّة، فدلَّ أنّ ذلك لا يدلُّ علىٰ العِلَّة.



النوع الآخر: التنبيه بالإيماء، كقوله ﷺ: «من أحيا أرضًا مَيْتةً فهي له»(٤)،

(١) انظر: «**الأم**» للشافعي (٦/٤٥٨)، و«**تفسير الطبري**» (٢٣/٢٢)، و«**معاني القرآن**» للزجاج (٥/١٨٣).

[٢] كذا، ولو قال: (لا يدل علىٰ أن الحياء علة)، لكان أسد.

(٣) تقدم وشيكًا.

(٤) تقدم في أول الخصوص والعموم.

وكما رُوِيَ عنه ﷺ أنّه سَهَىٰ فسجد(١)، وزَنا ماعِزٌ فرُجِم(٢).

وهذا وما أشبهه يدلُّ علىٰ أنَّ المَنصوص عليه علة، إذ ليس في اللَّفظ ما يدلُّ علىٰ كونه مُعتبرًا سببًا، أو جزءًا من أجزاءِ السبب، أو هو شرط[٣].

وقوله: «سَهَىٰ رسول الله ﷺ فسَجَد»، يحتمل أنّ السَّهْو كان مُعتبرًا لكونه مَظِنَّة الخَلَل، فيُلحَقُ به العَمْد.

وقوله: «زنا ماعِزٌ فرُجِم»، يحتمل أنّه أوجب الرَّجم، لكونه إيلاج فرج في فرجٍ محرمٍ شرعًا، مُشْتَهًىٰ طَبْعًا، وهو موجودٌ في اللِّواط، فيُلحق به.

ومثاله: قوله ﷺ: «**العَمْد قَوَد**»(٤)، يدلُّ علىٰ اعتبار العَمْدِيّة.

أمّا ما لا يدلُّ علىٰ أنه سبب، فقوله[٥]: «**الوضوء مما خرج [والفطر مما**

---

(١) بهذا اللفظ أخرجه أبو داود (١٠٣٩)، والترمذي (٣٩٥)، والنسائي (١٢٣٦) من حديث عمران بن حصين ﵁. قال الترمذي: «حسن غريب».

(٢) معناه عند البخاري (٦٨٢٤، ٦٨١٤، ٦٨١٥)، ومسلم (١٦٩٢).

[٣] في الأصل (شرطًا).

(٤) رواه **بهذا اللفظ**: ابن أبي شيبة في «**المصنف**» (٢٩٥٨٢)، والدارقطني في «**السنن**» (٣١٣٦)، من حديث إسماعيل بن مسلم، عن عمرو بن دينار، عن طاووس، عن ابن عباس ﵄. وإسماعيل مُتكلم فيه.

وراوه **بنحوه** أبو داود (٤٥٤٠)، والنسائي (٤٧٨٩، ٤٧٩٠)، وابن ماجه (٢٦٣٥)، من حديث سُليمان بن كثير، عن عمرو بن دينار، عن طاووس، عن ابن عباس.

ورواه الإمام الشافعي في «**الأم**» (٩/١٥٩ ـ ١٦٠)، وأبو داود (٤٥٣٩)، من حديث سفيان بن عيينة وحماد بن زيد، عن عمرو عن طاووس **مرسلًا**. **وهذا أشبه**، «**العلل**» للدارقطني (١١/٣٥)، وله وجوه أخرىٰ لا يصح منها شيء.

[٥] في الأصل (وقوله)، والمثبت أشبه.

دخل]»(١)، يدلُّ علىٰ أنَّ الإفطار يحصل بالدُّخول، أمّا[٢] لا يدلُّ علىٰ أنّه كلّ العلة، فيُعرف كونها كلّ العلة ببيان مناسبتها استقلالًا، وكونها بعض العلة ببيان تأكيد المُناسبة، وكونها[٣] شرطًا بالمُناسبة التي تتعلّق بالاشتراط.

وعلىٰ الجملة إذا وُجِد الإيماء وعرفنا مُناسَبَة المُومَأِ إليه استقلالًا لا يتبين كونه علة مُستقِلّة، ثم إذا ذكر في محلّ النَّص مناسبة أخرَىٰ من غير تأييدٍ لها بالإيماء يترجح المُومَأُ إليه؛ لأنّ في ذلك المُحافظة علىٰ ظاهر النَّص من غير التقييد، وفي العمل بالمُناسِب المُستنبط إلغاء النَّص أو الزيادة عليه، فكان الترجيح للمُومَأِ إليه.

النوع الآخر: إثبات العِلّة بالإجماع، كقولنا: تَثبُت وِلاية المال علىٰ الصغيرة، فتثبت وِلاية النِّكاح؛ لأنّ الصِّغر عِلّةٌ بالإجماع، عُرف ذلك قطعًا.

وكذا نقول: التفاوت بين الإخوة علة التقديم في المِيراث إجماعًا، فيكون علةً في ثبوت التقديم في وِلاية الإنكاح.

وهذا وإن اشتهر فيما بين الأئمة، ولكن فيه نظر؛ لأنه لم يُنقل من أهل الإجماع كونُ الصِّغر علةً من الصحابة ولا من التابعين، والإجماع ينعقد علىٰ

---

(١) رواه الدارقطني (٥٥٣)، والبيهقي في «**السنن الكبير**» (٣٥٢/١ ـ ٣٥٣)، من حديث ابن عباس ﷺ، قال البيهقي: «لا يثبت». والمحفوظ أنه مِن قول عبد الله بن عباس ﷺ، كذا علقه البخاري في «**الصحيح**» (٣٣/٣)، ورواه الأعمش، عن أبي ظَبْيان، عن ابن عباس، أخرجه وكيع في «**نسخته عن الأعمش**» (٢)، قال البيهقي: «عن ابن عباس ثابت»، «**الخلافيات**» (٣٧١/١).

[٢] كذا، ويَقصِد بها معنىٰ «لكن».

[٣] في الأصل (وكونه).

الحكم لا على العلة، ولهذا من أنكر كونَ الصِّغر علةً لا يكون خارقًا للإجماع، حتىٰ لا يُنسب إلىٰ البِدعِيَّة.

نعم، قد تكون العلة مُتفقًا عليها بين المُتناظِرَين في إثبات المُناظرة، فيقول المُعارِض: سَلَّمتُ أنّ ما ذكرتَه علة في محل الإجماع، فمن يقول بكونه علة في الفرع لا بدّ من بيان المَعنىٰ الذي باعتباره صار الوصف علةً في محل الإجماع، وبيان وجوده في الفرع، فالمُستدِلّ يقول: لمّا صارت العلة مجمعًا عليها فليس علىٰ القائس إلا بيان وجود علة الأصل في الفرع؛ لأنّ القياس ردُّ فرعٍ إلىٰ أصلٍ بمعنًىٰ جامِع، وقد تحقق، وينبغِي أن يُسقَط اعتبارُ خصوص وصفِ المَحلّ، ضرورةَ العمل بالقياس، فلئن بَيَّن الخصمُ أنَّ خصوص وصف المَحلّ مُناسب، فللمُستدلِّ أن يقول: لو اعتبرنا الخصوص مع المناسبة[١] يلزم منه التعليل بعلة قاصرة، ولو لم يُعتبر كان ذلك تعليلًا بالعلة المُتعَدِّية، والمُتعدِّية أولىٰ من القاصرة.

النوع الآخر: **في طريق إثبات العلة بالاستنباط**، وله طرق:

* **الأول: السَّبْر والتَّقْسِيم**، وهو أن يقول: الموجود في محلِّ الإجماع في الأشياء الأربعة، مثل الكَيْلِ والطُّعْمِ، والكَيْلُ لا يصلح أن يكون عِلَّة، فالطُّعْم يكون علة.

ومن النّاس من قال: إنما يصح السَّبْر بعد أن يُثْبِت المُناظِر أنّ الحكم غير منوطٍ بخصوصِ وصف المَحلّ في السَّبْر لكونه بُرًّا، وذلك إنما يُعلم إذا جَرَىٰ [فيه] الرِّبا مع صيرورته دقيقًا.

[١] في الأصل (مناسبة).

وهذا فيه نظر؛ لأنه لمّا اشتمل علىٰ وصفٍ محلٍّ في محلِّ الإجماع، أو علىٰ أوصافٍ وحُذِف البَعض عن درجةِ الاعتبار، يُعلم أنّ محلَّ النَّص لا يَعْرَىٰ عن وصفٍ مُشتَمِلٍ علىٰ المَصلحة، فإذا بُيِّن وجوده في الفرع صح القياس ثَمَّ[١]، كما إذا عَرَفه بالمُناسبة.

ثُم للباحث أن يقول: بحثتُ وسَبَرتُ وما وجدتُ وصفًا آخر، فإن كان عندكَ وصفٌ آخر فأبرِزْه؛ لأنّ المُناظرة إنما وُضِعَت للتعاون علىٰ إظهار الحق، وكتمان العلم حرام، وإن لم يكن هناك وصفٌ آخر فيكون كاذبًا، فلا بدَّ من ارتكابه أحدَ المَحذُورَيْن في هذا السؤال، إما ارتكاب جريمة الكذب، أو كِتمان العلم.



* **الطريق الثاني**: **المُناسبة**، ونَعْنِي بالمُناسبة: ما لو ثَبَت الحُكم معه يلزم منه مصلحة، مع الذُّهول عن مُناسِبٍ آخر.

وقيل: إنّ المُناسِب ما يكون مُلائمًا لأفعال العُقلاء، إذ لا يُناسب فواتُ دِرهمٍ لتحصيل دِرهم، فإذا لزم منه مفسدة لا يكون مناسبًا، وقد ذكرنا ذلك في «**كتاب الترجيحات**»(٢).

ثم إذا عَرَفت المُناسِب، فهو **ينقسم إلىٰ**: المؤثر، والملائم، والغريب.

أما المُؤثِّر، فقيل: ما ظهر تأثير عَينِه في عَين الحكم.

والمُلائم: ما ظهر تأثير نوعه في نوع الحكم، كالجناية مع العقوبة، فإنّ

---

[١] في الأصل (وثم)، والمثبت أشبه.
(٢) لم أقف علىٰ خبر هذا الكتاب.

الشرع ورد بترتيب العقوبات علىٰ الجنايات في مواضع شتَّىٰ، وكذلك ظهر تأثير المَشقة في التخفيف، حتىٰ قلنا: لا يجب علىٰ الحائض قضاء الصلاة، ولا يجب علىٰ المريض القيام في الصلاة إذا عجز عنه، ويترخَّص المُسافر لأجل المَشَقَّة، فقد ظهر تأثير المَشقَّة في التخفيف.

وقد ذكرنا نَظير المُلائم في «**الترجيحات**» وغيره نقلًا عن الأصحاب، **ولكن يَتَراءَىٰ لنا** أنّه ما أثَّرَ الفرعُ في النوع.

بيانه: أنّ المُرخِّص في حقِّ المُسافر هو السَّفر، وكذلك في حقِّ المريض هو المرض، وهما مَظِنَّتان مُختلفتان لا تَشترِكان في العموم، حتىٰ يُقال: ظَهَر تأثير النَّوْع من غيرِ ظهور أثرِ الخصوص للمرض، وكذلك حكمهما لا يشتركان في عمومٍ تَغَيَّر[١] عَيْنُه بنوع الحكم، بل يُرَخَّص المُسافِر بالسَّفَر، ولا يُوجد منه شيءٌ في حقِّ المَريض، وما يُوجد في المَرض لا يُوجَد في السَّفر، لا بخصوصه ولا بعمومه، وحكم المرض جواز الصلاة قاعدًا، وحكم السفر ردُّ الأربع إلىٰ الثنتين، وهما مُختلفتان أيضًا نوعًا وخصوصًا.

وما ذكره من المَشَقَّة فذلك مُشارَكةٌ في الحِكمة جنسًا لا قدرًا؛ لأنه لا يُعلم التَّساوِي في المَشقّة، والأحكام لا تُبْتَنَىٰ علىٰ ما[٢] وقع فيه المشاركة، وما وقع مُبَيَّن الحكم شَرْطُه أن يكون وصفًا مضبوطًا ظاهرًا لا مشاركة فيه.

فكيف يُقال: ظهر تأثير نوعه في نوع الحكم، ولا نوعَ مُشترَك بينهما يعمّ ثبوت الحكم المُفضِي إلىٰ التخفيف عَقِيب الفعل الشاق يُورِث ظنَّ

---

[١] في الأصل (بغير)، خطأ.

[٢] في الأصل (فيما) خطأ.

التفات الشارع إلىٰ إثبات الحكمة المَخصوصة ؟!

والغريب، قيل: ما ظَهر تأثير جنسه في جنس الحكم، وهو من الطِّراز الأول؛ لأنّ الغريب ليس له إلا أصلٌ واحد، فحاصله يرجع إلىٰ أن يُقال: في الأصل المُعيَّن حِكمة، والحكم ثابتٌ عقيبها، والأحكام لا تَعْرَىٰ عن الحِكمة، فيغلب علىٰ الظنّ أنّ الحكم الثابت كان لهذه الحِكمة التي ذكرناها.

هكذا صادفنا[١] في جميع الأحكام؛ لأنّ الكل يَثبُت لحكمة، فكان هذا بيانًا للمشاركة في عموم الحكمة، وبيان التفات الشارع إلىٰ عموم الحِكمة، فيتقدم[٢] علىٰ الغريب؛ لأنّ المُلتَفَتَ إليه في المُلائم حكمةٌ مخصوصة، وهي المَشَقَّة، ومن ضرورة التفات الشارع إلىٰ الخصوص التفاته إلىٰ العموم؛ لأنّ ذلك الأخص يشتمل علىٰ الأعم، وفي الغريب التفت الشارع إلىٰ العموم، ولا يلزم من اعتبار العموم اعتبار الخصوص، **فليُفْهَم ذلك، فإنّه من نفائس الكلام.**

وأما المناسب الغريب، منهم من قال: إنه ليس بحجة، ونحن نُقدِّم نظيرًا له، وهو إلحاق النبيذ بالخمر، بتقدير انتفاء الإيماء، وهو قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ﴾ [المائدة: ٩١]، **فيُقال**: يحتمل أنّ الإسكار وَقع اتفاقًا، والحكم ثابت تعبدًا، ويحتمل أن يُقال: الحكم مخصوص بالخمر، كاختصاص وجوب الرَّجم بالمُحْصَن، ويكون تَعبُّدًا، كتحريم لحم الضَّبُع دون تحريم لحم الشاة، وكذلك كلّ ذي نابٍ من السِّباعِ وكلّ ذي مِخلبٍ من الطَّيْر، مع إباحة لحم الإبل والشاة، كان ذلك تعبدًا

[١] كذا.

[٢] في الأصل (فتقديم)، والمثبت أشبه.

وتحكمًا من الشارع، وما علمنا التفات الشارع إلىٰ الإسكار في الصُّورة المُعيّنة، بخلاف المُلائم، فإنه عُرِف التفات الشارع إليه في كثيرٍ من الأحكام.

الجواب نقول: احتمال التَّحَكُّم بعيدٌ[١] بعد ما عثرنا[٢] علىٰ الوصف المَصلحي، وكذا احتمال اختصاص الحكم به ساقطٌ بعد التَّعبّد بالقياس.

وهذا الاحتمال يتطرق إلىٰ تنقيح المَناط، إذ يحتمل أنّ قول الأعرابي: «واقعتُ أهلي في نهار رمضان»، نصٌ علىٰ الوِقاع. وقوله: «**أعتق رقبة**»، جوابٌ مَبْنِيٌّ علىٰ السؤال، فانصرف إليه، ويجوز أن يكون في ضِمنه حِكمة؛ لأنّا رأينا التفات الشارع إليه في جِنس الأحكام، فإنّه يَفسُد به الحج، ولا يَفسد بالأكل والشرب، ويجب به الحدّ إذا صادف محلًّا مملوكًا للغير، ولا يجب الحدّ بأكلِ مال الغير، علمنا أنّ في ذاته حكمة علىٰ الجملة، وهو منصوصٌ عليه، فلا يُتجاسر علىٰ حذفه عن درجة الاعتبار.

النوع الآخر من الشَّبَه[٣]: ما نُقل عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال في «مسألة النِّية في الوضوء»: طهارتان، فكيف يفترقان(٤)؟! ألحقَ الوضوء بالتيمم، وقالوا بتوهم اشتمال الطهارة علىٰ الحِكمة أو مَظِنَّة الحكمة، فليُلحَق به الوضوء.

وهذا غير سديد؛ لأنا نقول: بِمَ عَرَفتم اشتماله علىٰ تَوَهُّم المَصلحة؟! فلئن قلتم: إنَّ كلّ واحدٍ منهما شرطٌ لصحة الصلاة، فنقول: لا يَلزم التَّساوي

---

[١] في الأصل (تعبد)، تحريف.

[٢] في الأصل (عرنا)، تحريف.

[٣] كذا، والأشبه (الغريب).

(٤) قال المُزَني: «واحتج [يعني الشافعي] علىٰ من أجاز الوضوء بغير نية بقوله: لا يجوز التيمم بغير نية، وهما طهارتان، فكيف يفترقان؟!»، «**المختصر**» (١/١٥).

في الحِكمة، فإنَّ الاستقبال شرطٌ وليست حكمته حكمة طهارة الثوب، وكذلك سَتْر العَوْرة، دلّ أنه لا يدلّ علىٰ توهُّم المَصلحة.

وإنْ سَلَّمنا أنّه تَوهُّم، ولكن لِمَ قلتم: إنه يُعوّلُ عليه في الشَّرعيات؟! لأنه وإن كان المُعتبر احتمالُ الحِكمة علىٰ وَجْهٍ ساوَىٰ احتمالَ عدمِ الحكمة، فعند ذلك يجب أن لا يُعَوَّل عليه، إذ ليس اعتبار احتمال الوجود أولىٰ من اعتبار احتمال العدم.

وإن كان احتمال الاعتبار راجحًا لم يكن ذلك وهمًا، بل كان من قَبيل الظَّاهر، دلَّ أنّه لا يجوز التعويل علىٰ الوَهْم.

ثم الدّليل علىٰ أنه غير جائز: قولُه عليه السلام: **«نحن نحكم بالظاهر»**[1]؛ فلا بدّ من بيان وجود الظهور. ولأنّ العاقل لا يَبْنِي الأمور في معاشه ومعاده علىٰ الجهل والوَهْم، ولو فعل ذلك يُسَفَّه في عَقله، فالشرعيات أولىٰ بأن لا تُبْنَىٰ عليه.



(١) تقدم في الباب الأول من القياس.

الباب الثالث
في أركان القياس



وهي ثلاثة: الأصل، والفَرع، والجامع.

❊ أما الأصل، فله شرطان:

الشرط الأول: أن يكون مُجمعًا عليه، فلو كان مُتنازعًا فيه لا يصلح أن يكون أصلًا.

وإن توجَّه المَنع من المعترض علىٰ حُكمِ الأصل:

فإنْ كان المَنع مشهورًا فيما بين الفقهاء يَنقطع المُستدل؛ لأنّه بَنَىٰ الفَرع علىٰ الفرع، وليس له بناء الفرع علىٰ الفرع.

وإن لم يكن المنع مشهورًا، فيُعَدّ المستدل معذورًا، حتىٰ يجوز له إثبات حكم الأصل بدليلٍ يُساعِده، فإنْ أثبته بنصٍّ عامٍ مُتناولٍ لمحلِّ النِّزاع، فيتوجَّه عليه الاستدراك، وهو أن يُقال: الوسائط وقعت ضائعة إذا أمكن إثبات حكم الفرع به، وإن كان خاصًّا فيما يثبت به حكم الأصل يجوز ذلك.

وإنْ ألحقه بأصلٍ آخر بالجامِع بين الكلِّ، إنْ كان مُتحدًا استقامَ له الغَرَض، وإنْ كان الجامع بين الأصل المَمنوع والأصل الذي ذكره ثانيًا مغايرًا للجامع المتنازع فيه والأصل الممنوع، فعند ذلك ينقطع بكلام نَفْسه.

نظيره: ما إذا قال: لا يصح إسلام الصبي، كما لا تصح رِدّته. فمُنِع عدم صحة الرِّدة. فعند ذلك يفرض الكلام فيه ويقول: وجبَ أن لا تصح رِدّته كما لا يصح طلاقه؛ لأن الرِّدة إضرارٌ به، كما أنّ الطلاق إضرار به.

فعند ذلك لا يُمكنه إلحاق الإسلام بالرِّدة؛ لأنّ الرِّدة إضرارٌ به، وقد اعترف بأنّ عدمَ الصِّحة إنما كان لكونهما إضرارًا، والإسلام نَفعٌ كله، فلا يمكن الإلحاق به. ولا يمكنه أن يقول: ليست العلة في الرِّدة الإضرار؛ لأنه سَلَّم ذلك حتىٰ ألحق الرِّدة بالطَّلاق.

الشرط الثاني: هو أنْ يَكون حكم الأصل مُنقاسًا، فما يكون علىٰ خِلاف القِياس لا يُلحق به. ونَحن نقول:

يُطلقُ «علىٰ خِلاف القياس»، ويُرادُ به ما يَكون غير معقول المَعنىٰ، كتقديرِ الزّكاةِ بِرُبْع العُشْر، وكذا سائر المُقدَّرات، فإنه لا يُلحقُ بها غَيرها، لعدم المَعقوليّة فيها.

والآخر، يُطلق ويُراد به ما يكون مستثنًىٰ عن القاعدة، دلَّ النَّص علىٰ التخصيص فلا يُلحق به غيره، لما فيه من مخالفة النص، كقبول شهادةِ خُزيمة رضي الله عنه[1]، فإنْ كان من خاصِّيَّته دلَّ النص عليه، فإلحاق غيره به يكون إبطالًا لحكم الأصل، وخُصَّ النبي ﷺ بخصائص، منها: جواز التزويج بتسع.

الإطلاق الثالث: ما يكون مُستَثْنًىٰ عن القاعدة، ولكن مَعقول المعنىٰ، كبيع العَرايا، فإنه يصح باعتبار الحاجة، والنَّصُ ورد في بيع الرُّطب بالتمر،

(١) رواه أبو داود (٣٦٠٧)، والنسائي (٤٦٤٧)، من حديث عُمارَة بن خُزَيْمة عن عَمِّه. وإسناده صحيح. وعند البخاري (٢٨٠٧) ما يشهد له.

وأُلحق به بيع العنب مع الزَّبيب، وضَربُ الدِّية علىٰ العاقلة علىٰ خلاف القياس، ولكن كان معقول المعنىٰ، فإنّ العرب كانوا يشتغلون بتعليم علم السلاح ويُمارِسون ذلك، فلزِم من ذلك كثرة القتل الخطأ، فأوجب الدِّية علىٰ العاقلة حتىٰ يُبالغون في المنع عن ذلك، ولا يُلحق به غيره؛ لأنّه لا فرع له أصلًا؛ لأنّ ذلك من خاصِّيَّة الآدمي. ومن هذا القَبِيل جواز أكلِ المَيْتَة، فإنّه علىٰ خِلاف القياس، وعُرِف ذلك بالنَّص، فألحق به أكلُ مالِ الغير.

وعلىٰ الجملة ما من حكم إلا ويمكن بيان كونه علىٰ خلاف الأصل والدليل من وجه، كالبَيْع والنِّكاح والطَّلاق والصَّوم والزَّكاة، فلو قلنا: لا يُقاس عليه غيره ينسدُّ باب القياس بالكلِّية.



*** الركن الثاني**: المُقاس، وله شروط:

الشرط الأول: قيل: لا بدَّ من وجود [علَّة] الأصل في الفرع قطعًا، كما يعتبر وجودها في الأصل قطعًا. والصحيح أنه لا يُعتَبر وجودها في الأصل قطعًا ولا في الفرع؛ لأن العلة قد تكون وصفًا شرعيًا ولا يمكن معرفة وجودها قطعًا لا في الأصل ولا في الفرع، فإن كانت قطعية فيكون ذلك أمرًا اتفاقيًا؛ لأنَّ الظَّاهر مُعَوَّلٌ عليه في الشَّرع.

الشرط الثاني: أن لا يتقدَّم[١] حكم الفرع علىٰ حكم الأصل.

نظيره: التَّيَمُّم، فإنّ من ألحق الطهارة به لا يستقيم له الجامع بينهما؛

[١] في الأصل (يقدم).

لأنّ الوضوء مشروع قبل شرعية التَّيَمُّم، والمقتضِي لاعتبار النية قد يكون موجودًا قبل شرعية كونه[١] عبادة وكونه فعلًا مأمورًا به وغير ذلك؛ لأن المُقتضِي وصفٌ من أوصاف الوضوء المشروع، والتَّيَمُّم مُتأخر، فما يُوجد بعد شرعية التَّيَمُّم خَلَفًا لا يكون مُقتضِيًا لاعتبار النية في الوضوء.

نعم، يجرِي فيه قياس الدَّلالة، وهو أنْ يُستدل باعتبار النية في التَّيَمُّم علىٰ اعتبار النية في الوضوء، والتأخر لا أثر له فيه.

نظيره: كما يُستدل بوجود المصنوع علىٰ وجود الصّانع.

الشرط الثالث: أنْ يكون حكم الفرع مُساوِيًا لحكم الأصل من غير زِيادةٍ ولا نُقْصان.

نظيره: ما إذا قال: كان حكم الأصل التحريم، وحكم الفرع الكراهة، لا يستقيم؛ لأنه [لا] يكون تحصيلًا[٢] لحكم السبب، والحكم ما بقي بحكمة السبب[٣].

وإن كان بالعكس كان حكم الأصل الكراهة وحكم الفرع التحريم، لا يستقيم أيضًا؛ لأن الكراهة وافية، فلا حاجة إلىٰ التحريم.

أمّا إلحاق وجوب الصلاة بوجوب الدَّيْن ووجوب الحدِّ، ليس من هذا القبيل؛ لأنّ هناك لا يُوجَد التساوِي في العِلّة، ومِن شروط صحة القياس:

[١] في الأصل (من كونه)، والمثبت أشبه.

[٢] كذا ظهر لي، والأصل مشتبه، وهذه صورته: **بكونعصلا**.

[٣] كذا، والكلام فيه قلق.

المُشاركة في العِلَّة، والعِلَلُ مُختلفة، والوجوبُ نَفسُه لا يختلف، حتىٰ أمكنَ بيانُ المُشاركة بينهما في وصفٍ عامٍ كالبيع مع النِّكاح، فإنّ كلَّ واحدٍ منهما مُعاوَضَةٌ يَصِح به الإلحاق، إذ يُمكِن بيانُ الجامع بينهما عند ذلك نَظرًا إلىٰ العموم.

الشرط الرابع، قالوا: شَرْطُ القياس أنْ لا يكون حُكم الفرع منصوصًا عليه، فالنَّص يَمنَعُ العَمل بالقياس، فوجوده يكون مانعًا.

أما عدمه، لا يكون شرطًا؛ لأنّ بتقدير الذُّهول عن النَّصَّيْن يكون القياس مُغَلِّبًا علىٰ الظَّن، وبعده يَبْقَىٰ[١] الظّن، إلا أنّه لا يُعمل به لوجودِ ظنٍ آخر يكون أقوىٰ من ذلك الظَّن، حتىٰ لو عُرِف المانِع في محلِّ النِّزاع بالقياس لا يدلُّ علىٰ فساد القياس، حتىٰ لو تَساويا في إفادةِ الظَّن لا يُعمَل بواحدٍ من القياسين.

ولا يُقال: إنّ عدم القياس المُخالِف شرطُ العَمَل بالقياس؛ **لأنّه** يُمكِن أن يُقْلَبَ ويُقال: عدم القِياس الأول شرطٌ للقياس الثاني.

هذا إن كان النَّص مخالفًا، فإنْ كان مُقتَضَىٰ النَّص مُوافِقًا لمُقتَضَىٰ القِياس، فيَعتَضِد به القِياس، فوجوده لا يكون مانعًا من العَمَل بالقياس.



❊ **الركن الثالث**: العِلَّة الجامِعة، ولها شروط:

الأول: أنْ تكون العِلَّة وُجودِيّةً إذا كان الحكم هو الثبوت، كما سبق.

[١] في الأصل (ينفي)، تحريف.

الثاني: أنْ تكون ظاهرةً مضبوطة ؛ لأنّها تُراد لتعريف الحكم ، وما يَحتاج إلىٰ التعريف لا يَصلح لغيره مُعَرِّفًا ، كما لا يجوز بناءُ الحكم علىٰ الحِكمة لخفائها وعدمِ انضباطها ، **هكذا قياس الفقهاء**.

وعَوّلوا[١] علىٰ هذا ، وقالوا: القياس لا يَجرِي في الأسباب ؛ لأنّ كَوْن الشيء سببًا ليس بحكمٍ شرعي ، وقد سبق ذكره في **القُطْب الأول**.

وتارةً يقولون: لا يجرِي القياس في الأسباب ؛ لأنّ شرط صحة القياس أنْ يَبَقىٰ حكم الأصل مُقَرَّرًا بعد إلحاق الفرع به ، وإذا حكمنا علىٰ الوِقاع بكونه سببًا وألحقنا به الأكل والشُّرب ، لانْتَفَىٰ الوِقاعُ سَببًا.

وهذا غير مستقيم ؛ لأنّ القياس وُضِعَ لتوسيع مَجارِي الأحكام ، ومن ضرورة التوسع أنْ لا يَبْقَىٰ خصوص الوصف مُعتبرًا ، وهذا كما يلزم في الأسباب يلزم في الأحكام ؛ لأنا إذا قلنا: الخمر إنما حُرِّم لكونه مُسكرًا ، وألحقنا به النَّبِيذ ، فما حَكمنا علىٰ كونه مُحرمًا لا يَبْقَىٰ مُحرما ، فيَصير المُحرم هو المُسكِر ، دلَّ أنّ هذا من ضرورةِ كلِّ قياس.

وإن قالوا: إنه ممتنع لأنّه يَلزم منه التعليل بالحِكمة ، **فنقول**: القِياس في الأسباب يَنقَسِم إلىٰ:

ما يبقىٰ وَصْفًا عامًّا بعد القياس ، وهو وصفٌ ظاهرٌ مضبوط ، كما إذا أُلحق الأكل والشُّرب بالجماع ، يلزم منه أن يكون الأمر المُشترَك بينهما سببًا ، وهو كونه إفساد الصوم ، فكذلك إذا أُلحق اللِّواطُ بالزِّنا تَبَيَّن أنّ الحكم مضبوطٌ

[١] في الأصل (يعولوا) ، والمثبت أشبه.

بوصفٍ ظاهرٍ مضبوطٍ بوصفٍ أعمَّ من اللِّواط والزِّنا، فمثل هذا جائز؛ لأنه لا يَلزم منه تعليل السَّبَبِيَّة بالحِكمة.

وإن كان الجامع بينهما هو الحِكمة، وعرفنا وُجود الحِكمة في الفرع راجحةً على وجود الحِكمة في الأصل، إما قَطعا، كتحريم التأفيف مع الضرب، هو جائز. وإن كان ظنيًّا وعرفنا الزِّيادة في الفرع، كما إذا قال: «إذا وجب القتل بالزِّنا، فلأن يجب بالرِّدة كان أولى»، مثل هذا صحيح؛ لأنّ الظَّن مُعَوَّلٌ عليه، ولا يخفى أنه لا تفاوت بين الأصل والفرع في الحِكمة، لوجود الزِّيادة في الفرع.

أما إذا لم تعرف الزيادة في الفرع، ولا يُعرف يَقين التَّساوِي في الحكمة، فيُمكِن أن يُقال: القَدْر المَوجود في الفرع من الحكمة موجودٌ في الأصل، فيُعلَّل به، فمَن ادَّعَىٰ وجود الزِّيادة في الأصل، فيَحتاج إلىٰ الدليل، كما إذا بَيَّن المُستدِل مناسبًا في الأصل، فيقول المُعترِض: لِمَ قُلتَ: إنّ هذا هو المُناسبة ؟! لا يجب علىٰ المُستدلِّ بيانه، بل علىٰ المُعترِض بيانُ وصفٍ آخر.

والمعنىٰ فيه: هو أنّا نقول علىٰ تقدير وجود الزِّيادة في الفرع يُمكن الإلحاق، وعلىٰ تقدير التَّساوِي أيضًا يجوز، وإنّما لا يجوز علىٰ تقدير وجودِ الزِّيادة في الأصل، وقد بيَّنّا أنّه علىٰ المُعتَرِض بيانه، والله أعلم.

الشرط الثالث: تَقَدُّم العِلَّة علىٰ المَعلول، إن كانت العلة وصفًا شرعيًّا، فلا بدَّ من بيان التاريخ، كقولنا: «العَذِرةُ نجسة، فلا يجوز بيعها باعتبار نجاستها». فلا بدّ من بيان تَقَدُّم ثبوت النَّجاسة علىٰ مَنعِ صِحَّةِ البيع، ليكون علة.

وكذلك إذا كانت العِلَّة مُرَكَّبةً من وَصفٍ شرعيٍ ووَصْفٍ حقيقي، كقولنا: «القتل العَمْد العُدوان»، فلا بدّ من بيان العلة وأنها[١] مُتَقَدِّمةٌ علىٰ شَرعِيَّة القِصاص، ليكون علة.

الشرط الرابع: أنْ تكون العِلَّة مُطَّرِدة، فإن كانت منقوضة، وكانت العلة متأيِّدةً بإيماءِ النَّص فلا تَبطل؛ لأنّ تَخَلُّف الحكم عنها يحتمل أنه كان لفوات الشرط، ويحتمل أنه كان لقيام مانع، فلا يُعارِض الإيماء؛ لأنّ دَلالة النص أقوىٰ.

ونحن نقول: العلة تُطْلَقُ ويُرادُ بها المُعرِّفُ للحكم، فعند ذلك ينضم إليها عدم المَانِع ووُجُود الشَّرط، وبَعد النَّقض لا تَبْقَىٰ مُعَرِّفة، فلا تكون عِلَّة.

وقد تُطْلق ويُراد بها الوَصْف المَصلَحِي الذي اقترن به الحكم في محلِّ الإجماع، بحيث لو جَرَّدْنا النَّظَر إليه يَغلب علىٰ الظَّن ثبوت الحكم به.

وهذا الاصطلاح أقرب مما سبق ذكره؛ لأنّ جِهات المُناسبات مُختلِفة، ويَستحق كلُّ مُناسِبٍ اسمًا ليتقرب.

وعلىٰ الاصطلاح الأول، اتفقوا علىٰ أنّه لا بدَّ من الاحتراز عن النَّقض في الدّليل؛ لأنَّ الكلّ من الدليل.

وعلىٰ الاصطلاح الثاني، اختلفوا فيه: فمنهم من قال: لا بدَّ من الاحتراز عن النقض[٢].

---

[١] في الأصل (وابيه)، ولعل الصواب ما أثبتّه.

[٢] في الأصل (عنه عن النقض)، سبق قلم.

والصحيح عندنا أنّه لا حاجة إلىٰ الاحتراز عنه؛ لأنّه إنْ وَرَد النَّقض علىٰ المُستدِل، فله أن يقول: لِمَ قُلتَ: إنّ النَّقض سؤالٌ لازم حتىٰ يَلزَمني الجواب عنه؟!

فإن لم تُثبتوا أوجه لُزُومه لا يَلزَمُني الجواب عنه. فيقول المُعترِض: وجه اللُّزوم: أنّ القِران إنْ كان دليلَ الاعتبار، فالتَّخَلُّف دليلُ الإلغاء، والأصل انتفاء الحكم لانتفاء السبب، فيترجَّحُ جانب المُعتَرِض، فللمُستَدِلّ أنْ يَقول: المُناسبة مع القِران تُحرِّك الظَّن [إلىٰ] كونه علة، والتَّخلُّف في نَفسه مُحتَمِل؛ لأنّه يَحتمل أنه كان لفوات الشَّرْط، أو لقِيام المانع، والمُحتَمِل لا يُعارِضُ الظَّاهر.

وقوله: «إنّ الأصل انتفاء الحكم لانتفاء السبب»، صار مُعارَضًا بقولنا: «ظهرت مناسبة المانع، أو مناسبة الشرط»، والأصلُ في المُناسب الاعتبار، فيتعارَضان، ويَبْقَىٰ ما ذكرناه من الوصف المَصْلَحِي واقتران الحكم به في محلِّ الإجماع.



| ٤٣ | مَسْألة:

صار صائرون إلىٰ أنّ القياس لا يَجرِي في الكفّارات.

وصار صائرون إلىٰ أنّه يَجرِي.

وحُجّة من قال إنّه لا يَجرِي هو أنّ الكفارة من قَبِيل المُقدَّرات، والمُقدَّرات لا تَثْبُتُ قياسًا.

أو نقول: القياس لا يَعْرَىٰ من أنواع الاحتمالات، ويُورِثُ ذلك شُبهة، والعقوبة تُدرأ بالشُّبهات.

ثم [منهم] من قال: تَثْبُت بالاستدلال ـ وهو تنقيح المناط ـ ؛ لأنّ العلة منصوصٌ عليها من جِهة الشرع، وكانت الشُّبهة فيه أدنَىٰ.

ونحن نقول: القياس حجة في غير العقوبات، وإنما كان حُجّة لكونه مفيدًا للظّن، فنشأ الظن من تركيبه المَخصوص، وذلك لا يختلف في غير العقوبات، فمن ادَّعىٰ أنه وُجِد مانعٌ في [غير] العقوبات يُخِلُّ بالظّن، فيكون ذلك مانعًا للسبب، أو يكون مانعًا للحكم مع وجود المُقتضِي، فعليه البيان.

قولهم: «إنه من قبيل المُقدّرات». قلنا: إنما لا يثبت المُقدَّر بالقياس؛ لأنه لا يَهتدِي إليه الرأي والقياس، وما لا يُهتدَىٰ إليه بالقياس لا يَثْبُت بالقياس، سواء كان مُقدَّرًا أو غير مُقدَّر، ولا يُمكن إثبات ذلك بالاستدلال أيضًا؛ لأنّه غير مَعقول.

ثم نقول: المُقدَّرات إثباتها بالقياس جائزٌ، حتىٰ رُوِي عن عمر رضي الله عنه أنه قَضَىٰ في الجَدّ والإخوة بمئة قضيّةٍ أو دونها[1]، وهو من قَبِيل المُقدَّرات. وما مِن حُكم في الشرع إلا وفيه نَوْعُ تقدير، كالزكاة، فإنها مُقدَّرةٌ برُبْع العُشر، والصِّومِ مُقدَّرٌ ببياض النَّهار، وكذا الطَّهارة والصلاة، فلو قلنا: لا يَجرِي القياس في المُقدَّرات يَنسدُّ باب القياس بالكُلِّيَّة.

(١) عن عَبيدة السلماني: «إني لأحفظ عن عمر في الجد مائة قضية كلها ينقض بعضها بعضًا». أخرجه عبد الرزاق (١٩٠٤٤)، وأبو بكر ابن داود الظاهري في «**الفرائض**» ـ «**مسند الفاروق**» لابن كثير (٢/١١٠) ـ.

والمعنىٰ هو أنَّ النِّعمة تَقَع من لوازم الوجود، فإنّا نقول: النِّعمة تَستَدْعِي الشُّكر، والزَّكاة تصلح أن تكون شُكرًا، والشُّكر يحصل بمُطْلَق المال، ومن ضرورة حصوله بمُطلَق المال حصوله بالمال المُعيَّن، فإنّ الشُّكر كما يَحصل برُبْع العُشْر يحصل بغيره، فهو يُناسب رُبْع العُشْر لحصول الشُّكر به ويناسب غيره، ومناسبته لغيره لا تَنْفِي[١] مُناسَبته له.

يَبْقَىٰ أنْ يُقال: لماذا عُيِّن برُبْع العُشْر؟! قلنا: لأنه لا يُمكن إيجابُ الكلِّ؛ لأنّ [ما فوق] الواحد وإن [أوفىٰ][٢] بالحكمة، فالواحد يَكفي، وتَعيين الواحد من ضرورة الوجود؛ لأنّ ما يدخل في الوجود يكون مُعَيَّنًا، ولو وجب غيره يَنْتَفِي هذا السؤال.

وهكذا نقول في جميع الأحكام، فإنّ القَتل العَمْد العُدوان يَقتَضِي العقوبة، وتعيين الحدِّ يقع ضرورةَ الوجود، لكونه عقوبة، ويُناسبُ غَيرُه، والتعيين إنما كان لأنه لا بدَّ من إيجاب الواحد، وهذا هو الواحد.

وقولهم: «إنّ العقوبة تُدرأُ بالشُّبْهة». قلنا: جَوَّزتُم ذلك بالاستدلال، وهو تنقيح المَناط مع تَطَرُّق الاحتمال إليه، إذ يُمكن أن يُقال: إنَّ السَّبَب هو الوِقاع لعينه؛ لأنّ النبي ﷺ سُئل عن الوِقاع فقال: «**أعتق رَقَبة**»، عقب قوله: «هلكتُ وأهلكتُ» في نهار رمضان(٣)، فالنبي عليه السلام أمر بالإعتاق دَفعًا للهلاك الحاصل بالوِقاع، وكان هذا إيماءً إلىٰ كَوْن الوِقاع عِلَّةَ الإعتاق.

---

[١] في الأصل (تبقىٰ)، تحريف.

[٢] ما بين [ ] تقدير مني، لسقطٍ في الأصل.

(٣) رواه البخاري (٦٠٨٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

ويحتمل أنَّه ما نص علىٰ الإعتاق لإفسادِ الصَّوم، بل لأمرٍ يُلازِم ذلك. ويحتمل أنّه كان مخصوصًا بالأعرابي لفرط الشهوة عليه، فشَرْعُ الكفارةِ في حقِّه زاجرٌ. [و]**مع وجود هذه الاحتمالات** قلتم[١]: يجوز إثباتها بالاستدلال، فكذا القياس.

ثم الدليل علىٰ جواز إثبات العقوبات بالقياس: ما رُوِيَ عن علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنّه قال: «من شَرِب سَكِر، ومَن سَكِر هَذَىٰ، ومَن هَذَىٰ افترىٰ، فأرىٰ أنْ يُقام عليه حدُّ المُفترِين»(٢)، وتخريجُ المَناط في إفادةِ الظَّن فوق هذا النَّوع من القياس.



٤٤ | مسألة:

اختلفوا في جواز تعليل الحكم بعِلَّتَيْن، **ونحن نقول**:

إذا عرفنا كَوْن الشيء عِلَّةً من غير مَعرِفة استقلالها بالإجماع أو بالنص، كالطُّعْم في الأشياء الأربعة إذا عُورِضَ بالكَيْل، واستويا في المُناسبة، فعند ذلك لا يجوز التعليل بالطُّعْم ما لم يُبيَّن كونُ الكَيْل عِلَّة وتَرجَّحت عليه، كما إذا أعطَىٰ فقيرًا شيئًا، فنقول: أعطاه لفقره، فإذا عَرَفناه قريبًا له لا يَبْقَىٰ ذلك الظَّن، بل يَحتمل أنْ يُقال: إنّه أعطاه لقَرابَتِه، أو لهما جميعًا.

[١] في الأصل (وقلتم)، والمثبت أشبه.

(٢) انظر: «**السنن الكبرىٰ**» للنسائي (٥٢٦٩)، و«**الموطأ**» (٢/٢٤٥)، و«**المصنف**» لعبد الرزاق (١٣٥٤٢).

والمعنىٰ فيه: هو أنّ المُجتَهِد يُقرِّر في نفسه إذا نَظر في محلِّ الإجماع، فيقول: حِرمان الرِّزق حكم، فلا بدَّ من داعٍ[١] دَعَىٰ الشرع إلىٰ إثبات هذا الحكم، فلا باعِث إلا الطُّعْم حتىٰ يَنتظم دليله ويَترَكَّب عن مُقدِّمَتَين، فإذا بَيَّن مُناسبًا آخر تَبطُل إحدَىٰ المُقدِّمَتَيْن، وهي قوله: «لا داعي إلا هذا».

وفي حقِّ المُناظِر حُطَّ عنه إحدَىٰ المُقدِّمَتَيْن وهي قوله: «لا داعي إلا هذا»؛ لأنّه لا يمكن الوفاء بتقدير المَنع والإصرار عليه، فحُطَّ عنه ذلك، وأُلزِم المُعتَرِض ببيان غيره، حتىٰ لا ينفتح باب العِناد.

وأما إذا ظهر استقلال كل واحد منهما، كالعِدَّة مع الرِّدة، فصار صائرون إلىٰ أنّه يُضاف إليهما، كاللَّمس والمَسِّ عند الشافعي رضي الله عنه، وكالفَصْد والبَوْل عند أبي حنيفة رضي الله عنه.

وصار صائرون إلىٰ أنه يُضاف إلىٰ الأعلىٰ، حتىٰ أنَّه يُضاف إلىٰ الرِّدة دون العِدّة. ثم قال: إنّ إضافة الحكم إلىٰ واحدةٍ مُعيَّنة يكون تحكمًا، وإلىٰ واحدةٍ لا بعينها فلا يكون مفيدًا، فتَعَيَّن إضافته إليهما جميعًا، حتىٰ يَتَبَيَّن أنّ كلَّ واحدةٍ بمنزلةِ جُزءِ العِلَّة.

ونحن نقول: قول من قال: «يُضافُ إلىٰ الأقوىٰ» باطل؛ لأنّه لمّا ظَهَر استقلالُ كلِّ واحدةٍ ثبت التحريم، فالزائد يَقع ضائعًا.

ثم نحن لا نَرَىٰ لهذا الخلاف وجهًا؛ لأنّا بَيّنا أنّ الحكم في محلِّ الإجماع يَثبُت بالإجماع؛ لأنّه أقوىٰ بالتعريف، وفي غير محلِّ النَّص يَثبُت

[١] في الأصل (داعي).

بالمعنَىٰ الموجود في محلِّ النَّص، فإذا كانت العِلَّة مُستقِلَّةً جاز إثبات الحكم في الفرع بأيِّ واحدةٍ كانت ولا يكون ذلك الخلاف مُفِيدًا، ونعوذُ بالله من علم لا يَنفع.



٤٥ | مسألة:

العِلَّة القاصِرة صحيحةٌ عندنا.

ونُقل عن أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه أنَّها باطلة[١].

ونحن نقول: العلة القاصِرةُ تنقسم إلىٰ قسمين: إلىٰ المُرَكَّبة. وإلىٰ غيرِ المُرَكَّبة.

فأمّا غير المركبة، فكجوهرية الأثمان في النَّقدَيْن، فإنّها ليست ذات أوصاف، فأصحاب أبي حنيفة أنكروا كونها حُجّةً.

والمُرَكّبة، كقولهم: المُنافي للقَطْع قائم، خُولِف ذلك في حقِّ السّارق، وكونه أخذَ مالَ الغير، له زيادةُ أثر.

فهذا مما لا يُعدُّ ولا يُحصَىٰ، فتارةً نتمسك نحن أيضًا بنَفْيِ المَدارِك، ونقول: لا قياس ولا استدلال؛ لأنه وُجِد في محلِّ الإجماع وصفٌ آخر له زيادة أثر.

---

(١) هذا قول العراقيين والقاضي أبي زيد، وتبعه علىٰ هذا أكثر المتأخرين منهم، وأمّا المتقدمون من السَّمَرْقَنْدِيين، فعلىٰ قول أصحاب الشافعي، انظر: «**التقويم**» لأبي زيد (٢/٦١٠)، و«**المعتمد**» لأبي الحسين البصري (٢/٨٠١)، و«**مسائل الخلاف**» للصَّيْمَرِي (ص: ٢٩١)، و«**الميزان**» للسمرقندي (ص: ٦٣٦).

فإنْ أنكروا كونَ المُركّب حجةً شنّعنا عليهم بذكر النّظائر، وإن سلّموا كونَها حُجةً، فإنها كانت حجةً لأنها تُعرِّف المُعارِض المُجمع عليه، أو تُعرِّف نَفْي المَدارك، وغير المركبة بهذه الصِّفة.

ثم نقول: وُجِد المُقتضِي لصحة البَيع في الرَّصاص بالرَّصاص، خالفنا ذلك في الصَّرْف لمُعارِض، وهو جوهريَّة الأثمان، ومحلّ النِّزاع ليس في معناه، فنقول: لا نص ولا قياس؛ لأنّه وُجِد في محلِّ الإجماع وصفٌ له زيادةُ أثر، فكانت[١] القاصرةُ مُعَرِّفةً للنَّفْي، كالمُتعَدِّية للثبوت.

♦ فإن قيل: العِلَّة القاصِرة لا تُعرِّف النَّفْي بنفسها، بل مع انضمام نَفي النَّص والإجماعِ إليها، والمُتعدِّيةُ تُعرِّفُ الثبوت بنفسها ولها فائدة مستقلة.

※ قلنا: المُتعدية أيضًا لا تُعرِّف الّثبوت بنفسها إلا بعد انضمام النَّص المُخالف في الفرع إليها.

♦ فإن قيل: المُتعدِّية تُعرِّف الثبوت مع تجريد النَّظر إليها وقَطْعِ النَّظر عن النَّص المُعارِض، بخلاف القاصِرة، فإنّها لا تستقل بتعريف النفي.

※ قلنا: هذا يَبطل عليكم بالمُركّبة، فإنها مُعتَبَرةٌ مع أنّها تُعرِّف نَفي المُعارِض المُجمع عليه، **ومع هذا لا يُقال**: إنّ افتقار الحكم إلىٰ السبب فوق افتقاره إلىٰ نَفي المانِع، والمُتعدِّية تُعرِّف السبب والقاصِرةُ تُعرِّف نَفي المُعارِض، فكانت المُتعدية أكثر فائدة.

قلنا: بعد تَحقُّقِ المَنع، فلا يَفتقر الحكم إلىٰ وجوده كما لا يَفتقر إلىٰ

[١] في الأصل (وكانت)، والمثبت أشبه.

نَفي المُعارِض. ثّم هذا بيان التفاوت في الفائدة، وذلك لا يُوجِب التّرجيح؛ لأنّ المُتعدِّية التي لها فروعٌ كَثيرة لا تُرَجَّحُ علىٰ المُتعدِّية التي لها فرعٌ واحد؛ لأنّ المُعَوَّل عليه في أصلِ الصِّحة أصلُ الفائدة، ولهذا قلنا: إنّ النِّكاح الذي يَشتَمِل علىٰ التوالد والتناسل كان أكثر فائدةً من نِكاح المَمسوح والرَّتقاء، ومع ذلك يتساويان في الصِّحة؛ لأنَّ أصل الفائدة يكفِي لإثبات الصِّحة، والله أعلم.



القُطْب الرابع: في المُسْتَثمِر

وهو المُجتَهِد، وسنُبيِّن ذلك بذكرِ فصولٍ ثلاثة:

الأول
في حال المُجتَهِد



وشرطه: أنْ يَكون عالمًا بمَدارِك الأحكام كُلِّها ـ وهي: النَّص والإجماع والقياس ـ، وكيفيةِ استنباطِ الأحكام منها.

ولا يُعتبَر ذلك في الفَتوَىٰ حتىٰ يُعتَمَدَ علىٰ قوله[١].

أما الكتاب، فلا يُشترطُ أن يكون حافظًا للقرآن؛ لأنّ الأحكام لا تتعلق بجميع القرآن، ولا يُعتبَر أيضًا حِفظُ القَدْرِ الذي تتعلق به الأحكام(٢).

ولا بدَّ من معرفة النَّحو واللّغة، وهو القَدْر الذي تتعلق به الأحكام ويُمَكِّنُ [من] مَعرِفةِ وجه الدَّلالة في الآيات المخصوصة في الأحكام.

---

[١] لم أفهم هذه الجملة كما أحب، **ولعل مُراده منها**: لا يُشترط في الاعتماد علىٰ فتياه معرفته بمدارك الأحكام، فإنه قد يكون مقلدًا لإمام متقدم، كحال المتأخرين عن الأئمة الأربعة ﷺ، فيلزم قبول قوله في الفتيا، ولو لم يجمع هذا الشرط؛ لأنه مما يتعلق بالاجتهاد لا بالإفتاء، والله أعلم.

(٢) قال أبو حامد الغزالي ﷺ: «لا يُشترط حفظها عن ظهر قلبه، بل أن يكون عالمًا بمواضعها، حتىٰ يطلب منه الآية المحتاج إليها في وقت الحاجة»، «**المستصفىٰ**» (٢/١٠٤٥).

ولا بدَّ وأنْ يَعرِف الخاصَّ والعامَّ، والمُطلقَ والمُقيَّد، والمَنطوق والمَفهوم، والأمر والنَّهْي، كما سبق ذكره في **القُطب الثالث**.

ويَعرِفَ النَّاسخَ والمنسوخ، والمُجملَ والمُبيَّن، والمُحكمَ والمُتشابه.

ويُعتَبَرُ أيضًا في الأخبار: معرفة الرِّواية، والتمييز بين الصحيح والفاسد، والمقبول والمردود، وكلُّ خبرٍ تلقّته الأُمَّة بالقبول جازَ التعويل عليه من غير بحثٍ عن حال الرَّاوِي، وكلُّ ما ثَبَتَ عن عدولٍ مشهورين لا يُحتاج إلىٰ البحث عن رواته، كـ«**صحيح البخاري**» و«**صحيح مسلم**».

وأما الإجماع، لا بدَّ فيه من التمييز بين المَقطوع والمَظنون.

وأما القياس، فلا بدَّ فيه من معرفة أركانه وشرائطه، كما سبق، ولا بدَّ وأن يكون مُمارِسًا بُرْهَةً من الدَّهْر، ويَكفيه[١] اجتهاداتُ الصحابة والسَّلَف، فعند ذلك يكون اجتهاده أقربَ إلىٰ الصَّواب.

والمبالغة في عدِّ الشروط المُتعلِّقة به لا حاجة إليها؛ لأنّه منقولٌ في الكتب، فلا يمكن التَّعَرُّف فيه بالخاطر، فمن أراد معرفته علىٰ نَعتِ المُبالَغَة، فليَطْلُب ذلك من الكُتُب المُصَنَّفة[٢] فيها.



[١] كذا في الأصل، ويحتمل (وبكيفية)، والمثبت أشبه.

[٢] في الأصل (المصنف).

الفصل الثاني

في أحكام المجتهدين



صار صائرون إلىٰ أنّ كلَّ مُجتَهِدٍ مُصيب.

وصار صائرون إلىٰ أنّ المُصيب واحدٌ لا علىٰ سَبيل التعيين.

ومنهم من صار إلىٰ أنّ المُصيب واحدٌ في بيان تحقيق المَناط، وكلَّ مجتهدٍ مصيبٌ في بيان تخريج المَناط.

ونحن نقول: المُصِيبُ واحد، وإنّما قلنا ذلك لأنَّ المُناظرة مشروعة، وكلٌ يشتغلون بها، مع أنَّ المناظرة لا تَعْرَىٰ عن شائبةِ المُصَارَعة والخُيَلاء والمُحاسَدة، ولا يجوز تحمُّل هذه المَفسدة إلا لفائدةٍ جَسيمة، وما ذُكر من الفائدة ـ وهي تَشحيذُ الخاطر ـ لا يَنتهِي إلىٰ دَرَجة يُتحَمَّل أنواع المَحذورات لأجلها، دلَّ أنَّ المَقصود ادِّعاءُ الخَصم إلىٰ المذهب الذي هو عليه، وهذا إنما يتحقق إذا كان المُصيب واحدًا.

وأما [ما] ذُكِر أنَّ المُصيبَ واحدٌ في تحقيق المَناط، إنّما ذُكر ذلك لأنّ تحقيق المَناط أمرٌ حِسِّي أو عَقلي، وليس ذلك وَضعًا شرعيًا حتىٰ يكون كلّ واحدٍ مُصيبًا فيه، بل هو من قَبيل المَعقولات؛ **لأنا نقول**: تحقيق المَناط قد يكون قَضِيَّة شرعية، كما إذا وقع الاتفاق علىٰ العَذِرة لا يَصح بيعها لنجاستها،

فيُحتاج إلىٰ بيان أنَّ الكلب نجس، وكما[١] إذا بَيَّن أنّ القتل العَمد العُدوان سببٌ لوجوب القِصاص، ثم بَيَّن أنَّ قتل الذِّمي عُدوان.

والدَّليل علىٰ أنّ المُصيب واحد: ما رُوِي عن النبي ﷺ [أنه قال: «**إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر**»(٢).

ورُوِي عن أبي بكر الصِّديق رضي الله عنه][٣] أنّه قال في الكَلالَة: «أقول برأيي، فإنْ كان صوابًا فمِن الله، وإن كان خطأً فمِن الشيطان»(٤).

ورُوِي عن علي رضي الله عنه أنه قال لعمر رضي الله عنه: «إن لم يجتهدوا فقد غَشُّوك[٥]، وإن اجتهدوا فقد أخطأوا، فأمّا الإثم، فأرجو أن يَكون زائلًا عنك»(٦).

وقال عمر رضي الله عنه في النَّهي عن المُبالغة في المَهْر في جواب المرأة التي

---

[١] في الأصل (وأما)، خطأ.

(٢) رواه البخاري (٧٣٥٢)، ومسلم (١٧١٦)، من حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه.

[٣] ما بين [ ] زدته تقديرًا بالنظر في «**المستصفىٰ**» (١٠٨٨/٢، ١٠٩٠)، ولعله قد سقط علىٰ الناسخ لانتقال نظره، ومما يدل علىٰ السقط: أنّ المصنف سيشير إليه في جواب اعتراض الخصم فيما يُستقبل.

(٤) رواه الدارمي في «**المسند**» (٣٠٠١)، والطبري في «**التفسير**» (٤٧٥/٦). وانظر: «**تخريج أحاديث الكشاف**» للزيلعي (٢٩١/١).

[٥] في الأصل (عصوك)، تحريف.

(٦) ذكره بنحوه الإمام الشافعي في «**الأم**» (٢١٥/٧، ٤٣٠)، بلاغًا، ووصله عبد الرزاق في «**المصنف**» (١٨٠١٠)، والبيهقي في «**السنن الكبير**» (١١٦٧٣)، من حديث الحسن مُرسلًا. وانظر: «**معرفة السنن**» للبيهقي (٣٤٣/٨)، و«**مُسند الفاروق**» لابن كثير (٢٦٥/٢). وقد احتج به الإمام أحمد رحمه الله، كما في «**الروايتين والوجهين**» للقاضي أبي يعلىٰ ابن الفراء (٣٤٣/٢).

ذَكَرَت القِنْطار المَذكور في كتاب الله ﷻ: «أصابت امرأةٌ وأخطأ عُمر»(١).

وقال ابن مسعود رضي الله عنه في «مسألة المُفَوَّضَة» بعد أن استمهل شهرًا: «إن كان صوابًا فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان»(٢).

❖ فإن قيل: إنّما أُطلِقَ لفظ «الخطأ» لاحتمال أنّهم بالغوا في البحث، وأخلّوا بشرطٍ من شرائط القياس، أو برُكنٍ من أركانه، أو لأنه لم يكن له رُتبةُ الاجتهاد.

❊ قلنا: الاجتهاد هو النَّظر في الدّليل، فإذا لم يَنظر في الدّليل فلم يكن دليله تامًّا فلا يكون مجتهدًا، ولو لم يُبالِغ في البَحْث يأثم بالاجتهاد، والنبي عليه السلام بَيَّن أن له [أجرًا واحدًا][٣] بتقدير الخطأ. ثم اللَّفظ مُطلق، فمن قيَّده بصورةٍ دون صورة، فيَحتاج إلىٰ بيان تعَذُّر العمل بظاهره، وإلىٰ بيان أنّ الدليل يَصرِفه من الظَّاهر إلىٰ الاحتمال البعيد.

---

(١) أصل القصة في نَهْي عُمر رضي الله عنه عن المغالاة في المَهْر، رواها أبو داود (٢١٠٦)، والترمذي (١١١٤م)، وابن ماجه (١٨٨٧)، من حديث أبي العَجْفاء السُّلَمِي. قال الترمذي: «حديث حسن صحيح».

وأما إنكار المرأة عليه، فمما تفرد به مجالد عن الشعبي في هذا الحديث، أخرجه عبد الرزاق في «**المصنف**» (١٠٤٢٠)، وسعيد بن منصور في «**السنن**» (١/٤١٢)، والطَّحاوي في «**شرح مشكل الآثار**» (١٣/٥٧)، في آخرين. وضعف أبو الحسن الدارقطني هذه الزيادة في «**العلل**» (٢/٢٣٣ ـ ٢٣٩). ومال ابن كثير إلىٰ تثبيتها وتقويتها في «**مسند الفاروق**» (٢/٤٩٨ ـ ٤٩٩).

(٢) رواه أبو داود (٣/٤٥١ ـ ٤٥٣)، والترمذي (١١٤٥)، وانظر: «**حديث سفيان الثوري**» (١٥٢).

[٣] حرف الناسخ العبارة إلىٰ (أنّ له لم يكن لزاجر).

وحجتهم، قالوا: في المسألة التي وجدنا فيها الخطأ إمّا أن يَكون فيها نص، أو لا نصَّ فيها؟!

فإن كان فيها نَصٌّ ولم يُبالِغ في البحث، فهو آثم ومخطئ، وإنْ بالغ في البَحث ولم يَعثر عليه لا يكون ذلك حكمًا في حقِّه؛ لأنه إنما يكون حكمًا بشرط البلوغ، بدليل قِصَّةِ أهل قُباء، فإنهم لمّا سَمِعوا آية تحويل القِبلة استداروا، والنبيُّ ﷺ ما أوجبَ عليهم القضاء(١).

وإنْ لم يكن في المسألة حكمٌ من جِهة الشَّرع، فكيف يُتَصوَّر فيها الخطأ والإصابة ولا حكم فيها؟! وإن عُرِفَ ذلك بالمُناسبة، فالمناسبات[٢] تختلف باختلاف الأشخاص والطِّباع، والدليل عليه: ما رُوِي عن أبي بكر رضي الله عنه أنه كان سَوَّىٰ بين المهاجرين والأنصار في العَطاء، فقال له عمر رضي الله عنه: «كيف تُسَوِّي بين جماعةٍ أسلموا تَحت ظِلال السُّيوف، وجماعةٍ هاجروا مع النبي ﷺ؟!»، فقال: «إنما فعلوا ذلك لله، وأجورهم علىٰ الله»، فلمّا انتهت الخلافة إلىٰ عمر رضي الله عنه كان يُفاضِل(٣)، فدلَّ علىٰ أنّه يَختلف بالطِّباع والأحوال، فلا يكون في المسألة دليلٌ مَنصوبٌ من جِهة الشَّرع، فلا يُتَصوّر فيها الخطأ، وهو مأمور بالاجتهاد، وكان مأمورًا بتحصيل الظَّن، فكان حكم الله تعالىٰ ما يَظنّه المُجتَهِد.

الجواب، نقول: قولهم: «لا يخلو إما أن يكون في المسألة نص أم لا؟!»، فإن كان في المسألة نصّ فالحكم ثابت؛ لأنّ الحكم لا يَثبت بالخطأ،

---

(١) رواه البخاري (٤٠٣)، ومسلم (٥٢٦)، من حديث عبد الله بن عُمر رضي الله عنهما.

[٢] في الأصل (وإن لم يعرف ذلك بالمناسبة والمناسبات)، والأشبه ما أثبته.

(٣) تقدم في الأصل الثاني من الأصول الموهومة، وهو قول الصحابي.

والخطأ قد تحقق.

ولا معنىٰ للبلوغ إلا معرفتنا[١] ذلك، وما يكون موجودًا لا يَتَبَدَّلُ بالمعرفة وعدم المعرفة، كسائر الموجودات.

ثم حقيقة البلوغ غير معتبرة؛ لأنا لو اعتبرنا حقيقة البلوغ، فكلُّ من يَرُوم أنْ يَرفَع الخطأ عن نفسه يدَّعِي عَدَم البلوغ، ولا يَخفىٰ ما فيه من المَفسدة، بل المُعتبر إمكانُ البلوغ، وإمكان البلوغ مُتَحَقِّق.

والدليل عليه: أنّ الحاكم لو اجتهد في مسألةِ نَصٍّ يُنقض القضاء، ولو طلب السَّيِّد من عبده مَتاعًا وأمره بالبحث عنه، فبالغ في البحث والتفتيش عنه ولم يعثر علىٰ ذلك، لا يتعرض للَّوم والتوبيخ من جِهة السَّيِّد، أمّا[٢] لا يكون مُحَصِّلًا لغَرَض السَّيِّد، وكذلك إذا بالغ في طَلَب جِهة الكَعْبة ولم يَعثر عليها، لا نقول: إنه أصاب الكعبة.

بَقِي أهلُ قُباء، فنقول: إنما لم يأمرهم بقضاء الصلاة؛ لأنّ في نفس[٣] الصلاة كانوا مُتَوَجِّهين إلىٰ جِهة الكَعبة، والصلاة لا تتجزأ في الصحة والفساد، فانسحب حكم الصِّحة في الكُلّ، كما إذا وَقَع بعضها في الوقت وبعضها خارج الوقت صحَّ الكل، كذا هاهنا.

وأمّا إذا لم يكن في المَسألة نَصٌّ ولا إجماع، فالقِياس دليلٌ من أدلّة الشرع.

---

[١] في الأصل (بعرفنا)، تحريف.

[٢] (أما) بمعنىٰ «لكن»، وتقدم لها مُثُل في هذا الكتاب.

[٣] في الأصل (نقض)، تحريف.

قولهم: «إنّ المناسبات تختلف». قلنا: وإن اختلفت جِهة المُناسبات، فالمُجتَهِد يُرجِّح البعض على البعض، ويأخذ بما غلب على الظن، وكذا كان في حقِّ أبي بكر رضي الله عنه، وكذا في حقِّ عمر رضي الله عنه، أَخَذَ كلٌّ واحدٍ بما غَلب على ظنِّه.

وعلى الجملة، فالقياس دَليلٌ مُرَكَّبٌ من مُقدِّمَتين:

إحديهما[1]: أنَّ الحكم يَثبُتُ في محلِّ الإجماع، ولا بدَّ من مَصلَحة.

والثانية: أنّه لا مَصلحة فيه إلا هذه.

ولا يُتصوَّر الخطأ في المُقدِّمة الأولى؛ لأنّها قطعية، ويتطرق الخطأ إلى المُقدِّمة الثانية.



[1] كذا.

الفصل الثالث
في جواز التقليد



وليس للمُجتَهِد تقليد المُجتَهِد؛ لأنّه قادرٌ علىٰ تحصيل العِلم ـ أعني الظَّن ـ بنفسه، فلا يُقَلِّد غَيْره، كالبصير لا يُقَلِّد البَصير في أدلة القِبلة إذا كان عالمًا.

ولأنه إذا قَلَّد غيره فلا بدَّ من دَليلٍ يُرجِّح مُقَلَّده علىٰ غيره، ويُتَصوَّر في ذلك الخطأ، ويُتَصوَّر أيضًا الخطأ في حقِّ مَن قَلَّده، فيُوجَد الخطأُ من وَجْهَين، فإذا اجتَهَد بنفسه لا يُوجَد الخطأُ إلا في اجتهاده، فكان ذلك أقربَ إلىٰ الصَّواب.

وأما العامي، فلا بدَّ له من التَّقليد، فإنْ كان المُفتِي مُعَيَّنًا في البَلَد، فله مُراجَعَتُه عن الاستفسار. وإن لم يَكن مُعَيَّنًا، فيأخذ بقولِ مَن تَرَجَّح في نَظَره، إمَّا بالوَرَع، أو بالعِلم، فإنّه أقرب إلىٰ طُمأنينة النَّفس وسُكُون القلب.

فإنْ أسلمَ العامِّي وأرادَ أنْ يُقَلِّد مُجتهدًا فليُخبَر عن الشافعي رضي الله عنه، وعن شأن أبي حنيفة رحمة الله عليه، فكلُّ مَن غَلَب علىٰ ظنِّه أنّه هو الأوْرَع والأتقىٰ والأعلم يأخذ بقوله.

وإن لم يَقدِر علىٰ الترجيح بالدَّليل، فيأخذ بفِراسة القَلب، كما قال أبو حنيفة رحمه الله في المُجتَهِد في القِبلة إذا كانت الأماراتُ مُندَرِسةً فإنّه يأخذ بفِراسَة القَلب.

▩ | ٤٦ | مسألة:

ليس للعامِّي التقاطُ المسائل عن المذاهب، كما سبق(١).

ولأنّه يُفضِي ذلك إلىٰ أنْ يكونوا مُرسَلِين مُهمَلِين متابعين الهَوَىٰ، والنَّفس[٢] مثل البهائم، فينبغي أن يكونوا مُلجَمِين بلِجام التكلِيف ليَظهَر معنىٰ العُبُوديّة بكمال التعظيم في جميع الحَرَكات والسَّكَنات، والله أعلم بالصَّواب.

تم الكتاب بحمد الله ومَنِّه، وصلواته علىٰ سَيِّدنا محمد وآله أجمعين.

وكان الفراغُ مِن نَسخِه يوم الجمعة غدوة ثالثٍ وعشرين ربيع الآخر، سنة عشرين وستمئة

علىٰ يَدَي الفقير إلىٰ رحمة ربّه حسام بن مُرْهَف

رحم الله من ترحم عليه ودعا له حيًا ومَيِّتًا،
وخَتَم له بخيرٍ في الدّنيا والآخِرة

آمين يا ربّ العالَمِين.

(١) ضمن الأصل الثاني من الأصول الموهومة، وهو قول الصّحابي.

[٢] كذا في الأصل، ويحتمل (النّاس).

مصادر التحقيق



١ ـ الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين، وتاج الدين السبكيان، دار ابن حزم ـ بيروت، ٢٠١١م.

٢ ـ إجمال الإصابة في أقوال الصحابة، العلائي، جمعية إحياء التراث الإسلامي ـ الكويت، ١٤٠٧هـ.

٣ ـ الأجوبة المَرْضِيَّة فيما سُئل السخاوي عنه من الأحاديث النبوية، السخاوي، دار الراية ـ المدينة المنورة، ١٤١٨هـ.

٤ ـ الأحاديث المختارة، ضياء الدين المقدسي، دار خضر ـ بيروت، ٢٠٠٠م.

٥ ـ إحكام الفصول في أحكام الأصول، أبو الوليد الباجي، دار الغرب الإسلامي ـ تونس، ٢٠٠٨م.

٦ ـ الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الآمدي، دار الهدي، دار الفضيلة، ٢٠١٦م.

٧ ـ أحكام القرآن، أبو بكر الرازي الجصاص، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ.

٨ ـ أحكام القران، بكر بن العلاء القُشَيري، جائزة دُبي ـ الإمارات، ٢٠١٧م.

٩ ـ الأحكام الوسطىٰ، عبد الحق الإشبيلي، مكتبة الرشد، ١٩٩٥م.

١٠ ـ أخبار القضاة، وكيع محمد بن خلف بن حيان، المكتبة التجارية ـ مصر، ١٩٤٧م.

١١ ـ أخبار مكة، محمد بن إسحاق الفاكهي، دار خضر ـ بيروت، ١٤١٤هـ.

١٢ ـ اختلاف الفقهاء، محمد بن نصر المروزي، أضواء السلف ـ الرياض، ٢٠٠٠م.

١٣ ـ آداب الشافعي ومناقبه، ابن أبي حاتم الرازي، مكتبة الخانجي ـ القاهرة، ٢٠١٤م.

١٤ ـ أدب القاضي، علي بن محمد بن حبيب الماوردي، مطبعة الإرشاد ـ بغداد، ١٩٧١م.

١٥ ـ الاستقامة، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، دار الفضيلة ـ الرياض، ٢٠٠٥م.

١٦ ـ الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٥م.

١٧ ـ الإرشاد في معرفة علماء الحديث، الخليلي، مكتبة الرشد ـ الرياض، ١٤٠٩هـ.

١٨ ـ الأشربة، أحمد بن حنبل، عالم الكتب ـ بيروت، ١٩٨٥م.

١٩ ـ إصلاح المنطق، ابن السِّكِّيت، مكتبة لبنان ناشرون ـ بيروت، ٢٠٠٦م.

٢٠ ـ أصول البزدوي، فخر الإسلام البزدوي، دار البشائر الإسلامية ـ بيروت، ٢٠١٤م.

٢١ ـ أصول السرخسي، شمس الأئمة السرخسي، المعارف العثمانية ـ حيدر آباد، ١٩٩٣م.

٢٢ ـ أصول الفقه، أبو الثناء محمود بن زيد اللَّامشي، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت، ١٩٩٥م.

٢٣ ـ أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، دار عالم الفوائد ـ مكة، ١٤٣٧هـ.

٢٤ ـ إكمال تهذيب الكمال، علاء الدين مغلطاي، الفاروق الحديثة ـ مصر، ٢٠٠١م.

٢٥ ـ الأم، محمد بن إدريس الشافعي، دار الوفاء، تحقيق: رفعت فوزي، ٢٠٠١م.

٢٦ ـ الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء، ابن عبد البر، دار الإمام البخاري ـ الدوحة، ٢٠١٦م.

٢٧ ـ الأنساب، أبو سعد السمعاني، دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٢م.




٢٨ ـ أنساب الأشراف، البلاذري، دار الفكر ـ بيروت، ١٩٩٦م.

٢٩ ـ الأوسط في أصو الفقه، أبو الفتح ابن بَرهان، دار أسفار ـ الكويت، ٢٠١٩م.

٣٠ ـ الأوسط من السنن والإجماع والاختلاف، أبو بكر بن المنذر، دار الفلاح ـ الفيوم، ٢٠١٥م.

٣١ ـ إيضاح المحصول من برهان الأصول، أبو عبد الله المازري، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٨م.

٣٢ ـ الإيمان الكبير، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، دار العاصمة ـ الرياض، ٢٠١٣م.

٣٣ ـ الإيناس في علم الأنساب، الوزير الحسين بن علي المغربي، دار اليمامة ـ الرياض، ١٩٨٠م.

٣٤ ـ البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، وزارة الأوقاف ـ الكويت، ١٩٩٢م.

٣٥ ـ البدر المنير، ابن الملقن، دار الهجرة ـ الرياض، ٢٠٠٤م.

٣٦ ـ بذل النظر في أصول الفقه، الأسمندي، مكتبة دار التراث ـ القاهرة، ١٩٩٢م.

٣٧ ـ البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب، ١٣٩٩هـ.

٣٨ ـ البصائر والذخائر، أبو حيّان التوحيدي، دار صادر ـ بيروت، ١٩٨٨م.

٣٩ ـ بيان خطأ من أخطأ علىٰ الشافعي، أبو بكر البيهقي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤٠٢هـ.

٤٠ ـ بيان الوهم والإيهام، أبو الحسن ابن القطان الفاسي، دار طيبة ـ الرياض، ١٩٩٧م.

٤١ ـ تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، أبو عبد الله الذهبي، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م.

٤٢ ـ تاريخ أصبهان، أبو نُعيم الأصبهاني، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٩٠م.

٤٣ ـ تاريخ بغداد، أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٢م.

٤٤ ـ تاريخ دمشق، أبو القاسم ابن عساكر، دار الفكر للطباعة، ١٩٩٥م.

٤٥ ـ التاريخ الكبير، محمد بن إسماعيل البخاري، دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر آباد الدكن.

٤٦ ـ التاريخ الكبير، أبو بكر ابن أبي خيثمة [السفر الثالث]، الفاروق الحديثة ـ القاهرة، ٢٠٠٦م.

٤٧ ـ تاريخ المدينة، عمر بن شبّة النميري، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، ١٣٩٩هـ.

٤٨ ـ التحبير في المعجم الكبير، عبد الكريم السمعاني، رئاسة ديوان الأوقاف ـ بغداد، ١٩٧٥م.

٤٩ ـ تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب، إسماعيل ابن كثير، دار ابن حزم، ١٩٩٦م.

٥٠ ـ تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة، ركن الدين ابن الملاحمي، مؤسسة پژوهشي حكمت وفلسفة ـ طهران، ٢٠٠٨م.

٥١ ـ التحقيق شرح منتخب الأخسيكثي، عبد العزيز البخاري، مخطوط بخط المصنف محفوظ في مكتبة كوبريلِّي [رقم: ٥١٣].

٥٢ ـ التحقيق والبيان في شرح البرهان، علي بن إسماعيل الأبياري، دار الضياء ـ الكويت، ٢٠١٢م.

٥٣ ـ تخريج أحاديث الكشاف، الزيلعي، دار ابن خزيمة ـ الرياض، ١٤١٤هـ.

٥٤ ـ تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج، ابن الملقن، المكتب الإسلامي ـ بيروت، ١٩٩٤م.

٥٥ ـ ترتيب المدارك وتقريب المسالك، القاضي عياض اليحصبي، مؤسسة الرسالة ناشرون، ٢٠١٤م.

٥٦ ـ تعظيم قدر الصلاة، محمد بن نصر المروزي، دار الهدي النبوي، دار الفضيلة، ٢٠١١م.

٥٧ ـ تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، محمد بن جرير الطبري، دار عالم الكتب ـ الرياض، ٢٠١٥م.

٥٨ ـ تفسير عبد الرزاق الصنعاني، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٩هـ.

٥٩ ـ التقريب والإرشاد الصغير في أصول الفقه، أبو بكر الباقلاني محمد بن الطيب، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م.

٦٠ ـ التقريب والإرشاد في أصول الفقه، أبو بكر الباقلاني محمد بن الطيب، مجلة الوعي ـ الكويت، ٢٠١٥م.

٦١ ـ تقرير القواعد وتحرير الفوائد، عبد الرحمن بنُ أحمد بن رجب، دار ابن عفَّان ـ القاهرة، دار ابن القيم ـ السعودية، ٢٠١٠هـ.

٦٢ ـ تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع، أبو زيد الدبوسي، دار النعمان للعلوم ـ دمشق، ٢٠٠٥م.

٦٣ ـ التكملة لوفيات النقلة، زكي الدين المنذري، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤م.

٦٤ ـ التلخيص في أصول الفقه، إمام الحرمين، أبو المعالي الجويني، دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٦م.

٦٥ ـ التلخيص في معرفة أسماء الأشياء، أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، دار طلاس ـ دمشق، ١٩٩٦م.

٦٦ ـ التمهيد، أبو بكر الباقلاني، المكتبة الشرقية ـ بيروت، ١٩٥٧م.

٦٧ ـ التمييز في تلخيص تخريج أحاديث شرح الوجيز، ابن حجر، دار أضواء السلف، ٢٠٠٧م.

٦٨ ـ تنبيه الرجل العاقل علىٰ تمويه الجدل الباطل، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، دار الفوائد ـ مكة، ١٤٣٥هـ.

٦٩ ـ تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، شمس الدين ابن عبد الهادي، أضواء السلف ـ الرياض، ٢٠٠٧م.

٧٠ ـ التنقيح في شرح الوسيط، أبو زكريا يحيىٰ بن شرف النووي، [ضمن الوسيط للغزالي]، دار السلام ـ القاهرة، ١٩٩٧م.

٧١ ـ تهذيب الكمال في أسماء الرجال، جمال الدين المزي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٩٨٠م.

٧٢ ـ التيسير بشرح الجامع الصغير، عبد الرؤوف المُناوِي، مكتبة الإمام الشافعي ـ الرياض، ١٩٨٨م.

٧٣ ـ جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، دار ابن الجوزي، ١٤٣٢هـ.

٧٤ ـ الجامع لعلوم الإمام أحمد، دار الفلاح للبحث العلمي ـ الفيوم، ٢٠٠٩م.

٧٥ ـ جامع العلوم والحكم، ابن رجب، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ٢٠٠١م.

٧٦ ـ جمهرة اللغة، ابن دريد، دار العلم للملايين ـ بيروت، ١٩٨٧م.

٧٧ ـ الحاوي الكبير، أبو الحسن الماوردي، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م.

٧٨ ـ الحدود في الأصول، أبو بكر بن فورك، دار الغرب الإسلامي ـ تونس، ٢٠١٣م.

٧٩ ـ حديث سفيان الثوري رواية السري بن يحيىٰ عن شيوخه عن الثوري، ورواية الفريابي عن الثوري، دار البشائر ـ بيروت ٢٠٠٤م.

٨٠ ـ الخصال والعقود والأحوال والحدود، أبو علي الحسن بن أحمد البنّا، دار الصميعي ـ الرياض، ٢٠١٥م.

٨١ ـ درء تعارض العقل والنقل، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، جامعة الإمام ـ الرياض، ١٩٩١م.

٨٢ ـ الدر الثمين في أسماء المصنفين، ابن الساعي، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٩م.

٨٣ ـ الرد علىٰ المنطقيين، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مؤسسة الريان ـ بيروت، ٢٠١٤م.




٨٤ ـ الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، مكتبة التراث ـ القاهرة، ١٩٧٩م.

٨٥ ـ رسالة إلىٰ أهل الثغر، لأبي بكر بن مجاهد البصري [نُسب للأشعري]، عمادة البحث العلمي ـ المدينة، ١٤١٣هـ.

٨٦ ـ رسالة الإمام أبي بكر البيهقي إلىٰ الإمام أبي محمد الجويني، دار البشائر ـ بيروت، ٢٠٠٧م.

٨٧ ـ رسالة السجزي إلىٰ أهل زبيد، دار الراية ـ المدينة، ١٩٩٤م.

٨٨ ـ الزهد، الإمام أحمد، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٩٩م.

٨٩ ـ الزيادات علىٰ كتاب المزني، أبو بكر ابن زياد النيسابوري، دار أضواء السلف ـ الرياض، ٢٠٠٥م.

٩٠ ـ سنن سعيد بن منصور، دار الألوكة ـ الرياض، ٢٠١٧م.

٩١ ـ سنن الترمذي [الجامع الكبير]، أبو عيسىٰ الترمذي، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨م.

٩٢ ـ سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، دار الرسالة العالمية ـ بيروت، ٢٠٠٩م.

٩٣ ـ سنن ابن ماجه محمد بن يزيد القزويني، دار الرسالة العالمية ـ بيروت، ٢٠٠٩م.

٩٤ ـ سنن الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر البغدادي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ٢٠٠٤م.

٩٥ ـ السنن الصغرىٰ، [المجتبىٰ من السنن]، أحمد بن شعيب النسائي، مكتب المطبوعات الإسلامية ـ حلب، ١٩٨٦م.

٩٦ ـ السنن الصغير، أبو بكر البيهقي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي ـ باكستان، ١٩٨٩م.

٩٧ ـ السنن الكبرىٰ، النسائي أحمد بن شعيب، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ٢٠٠١م.

٩٨ ـ السنن الكبير، أبو بكر البيهقي، مركز هجر للبحوث ـ القاهرة، ٢٠١١م.

٩٩ ـ السنن والأحكام عن المصطفىٰ عليه أفضل الصلاة والسلام، ضياء الدين المقدسي، دار ماجد عسيري ـ السعودية، ٢٠٠٤م.

١٠٠ ـ سير [أعلام] النبلاء، الذهبي، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م.

١٠١ ـ سيرة حياتي، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات ـ بيروت، ٢٠٠٠م.

١٠٢ ـ شرح كتاب سيبويه، أبو سعيد السيرافي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ٢٠٠٨م.

١٠٣ ـ شرح اللمع، أبو إسحاق الشيرازي، دار الغرب الإسلامي ـ تونس، ٢٠١٢م.

١٠٤ ـ شرح مشكل الوسيط، أبو عمرو ابن الصلاح، دار كنوز إشبيلياء ـ الرياض، ٢٠١١م.

١٠٥ ـ شرح مشكل الآثار، أبو جعفر الطحاوي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٩٩٤م.

١٠٦ ـ شرح معاني الآثار، أبو جعفر الطحاوي، عالم الكتب، ١٩٩٤م.

١٠٧ ـ شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، دار إحياء الكتب، ١٩٦٥م.

١٠٨ ـ الصاحبي في فقه اللغة، ابن فارس، عيسىٰ البابي الحلبي ـ القاهرة.

١٠٩ ـ صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل، طوق النجاة [ترقيم: فؤاد عبد الباقي].

١١٠ ـ صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، طوق النجاة [ترقيم: فؤاد عبد الباقي].

١١١ ـ الصحيح، محمد بن إسحاق بن خزيمة، المكتب الإسلامي، ٢٠٠٣م.

١١٢ ـ صحيح ابن حبان [الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان] علاء الدين علي بن بلبان، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٩٨٨م.

١١٣ ـ الضروري في أصول الفقه، أبو الوليد ابن رشد الحفيد، دار الغرب الإسلامي ـ تونس، ٢٠١٢م.

١١٤ ـ الضعفاء الكبير، أبو جعفر العقيلي، دار التأصيل ـ القاهرة، ٢٠١٤م.

١١٥ ـ طبقات الشافعية الكبرىٰ، تاج الدين السبكي، هجر للطباعة والنشر، ١٤١٣هـ.

١١٦ ـ طبقات الفقهاء الشافعية، ابن الصلاح، دار البشائر الإسلامية ـ بيروت، ١٩٩٢م.

١١٧ ـ طبقات المحدثين بأصبهان، أبو الشيخ الأصبهاني، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٩٩٢م.

١١٨ ـ عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، أبو بكر ابن العربي، ط المصرية، تصوير دار الكتب العلمية ـ بيروت.

١١٩ ـ العدة في أصول الفقه، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي ـ قم، ١٤١٧هـ.

١٢٠ ـ العقد المذهب في طبقات حملة المذهب، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي ابن الملقن، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٩٧م.

١٢١ ـ العزيز في شرح الوجيز، أبو القاسم الرافعي، جائزة دبي ـ الإمارات، ٢٠١٦م.

١٢٢ ـ علل الحديث، ابن أبي حاتم، دار الألوكة ـ الرياض، ٢٠٠٦م.

١٢٣ ـ العلل الكبير، أبو عيسىٰ الترمذي، عالم الكتب ـ بيروت، ١٤٠٩هـ.

١٢٤ ـ العلل المتناهية، ابن الجوزي، دار العلوم الأثرية ـ باكستان، ١٩٨١م.

١٢٥ ـ العلل الواردة في الأحاديث النبوية، الدارقطني أبو الحسن علي بن عمر، دار طيبة ـ الرياض، ١٩٨٥م/ دار ابن الجوزي ـ الدمام، ١٤٢٧هـ.

١٢٦ ـ العلل ومعرفة الرجال، أحمد بن حنبل، رواية ابنه عبد الله، دار القبس للنشر والتوزيع ـ الرياض، ٢٠٠٦م.

١٢٧ ـ العَيْن، الخليل بن أحمد الفراهيدي، مكتبة الهلال.

١٢٨ ـ عيون الإمامة ونواظر السياسة، أبو طالب المرواني، دار الغرب الإسلامي ـ تونس، ٢٠١٠م.

١٢٩ ـ عيون المسائل في الأصول، الحاكم الجشمي، دار الإحسان ـ القاهرة، ٢٠١٨م.

١٣٠ ـ غريب الحديث، أبو محمد ابن قُتيبة الدِّينَوَرِي، مطبعة العاني ـ بغداد، ١٣٩٧.

١٣١ ـ الغُنية في الكلام، أبو القاسم سليمان بن ناصر النيسابوري الأنصاري، دار السلام ـ القاهرة، ٢٠١٠م.

١٣٢ ـ الفائق في أصول الدين، محمود ابن الملاحمي الخوارزمي، مؤسسه پژوهشي حكمت وفلسه ـ طهران، ٢٠٠٧م.

١٣٣ ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب البغدادي ثم الدمشقي، مكتبة الغرباء الأثرية ـ المدينة، ١٩٩٦م.

١٣٤ ـ الفصول في الأصول، أحمد بن علي الرازي الجصاص، وزارة الأوقاف ـ الكويت، ١٩٩٤م.

١٣٥ ـ الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي أحمد بن علي بن ثابت، دار ابن الجوزي ـ السعودية، ١٤٣٠هـ.

١٣٦ ـ القواطع في أصول الفقه، أبو المظفر السمعاني، دار الفاروق ـ عمَّان، ٢٠١١م.

١٣٧ ـ الكاشف عن المحصول في علم الأصول، شمس الدين أبو عبد الله الأصفهاني، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٩٩م.

١٣٨ ـ الكتاب، سيبويه أبي عمرو بشر بن عمرو، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ٢٠١٣م.

١٣٩ ـ كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، علاء الدين البخاري عبد العزيز بن أحمد بن محمد، مطبعة الصحافة العثمانية، ١٣٠٨هـ.

١٤٠ ـ كفاية النبيه في شرح التنبيه، ابن الرفعة، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م.

١٤١ ـ الكنىٰ والأسماء، محمد بن أحمد الدولابي، دار ابن حزم ـ بيروت، ٢٠٠٠م.

١٤٢ ـ اللمع في الرد علىٰ أهل الزيغ والبدع، أبو الحسن الأشعري، دار الكتب العلمية، ٢٠١٢م.

١٤٣ ـ المتوسط في الاعتقاد، أبو بكر ابن العربي، دار الحديث الكتانية، ٢٠١٥م.

١٤٤ ـ مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، أبو بكر بن فورك، دار المشرق ـ بيروت، ١٩٨٧م.

١٤٥ ـ المجزي في أصول الفقه، أبو طالب يحيىٰ بن الحسين الهاروني، تحقيق الدكتور عبد الكريم جدبان، ٢٠١٣م.

١٤٦ ـ مجمع الآداب في معجم الألقاب، ابن الفُوَطِي، مؤسسة الطباعة ـ وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي ـ إيران، ١٤١٦هـ.

١٤٧ ـ المجموع شرح المهذب، أبو زكريا النووي، إدارة الطباعة المُنيرية ـ مصر.

١٤٨ ـ مجموع فتاوىٰ شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، دار عالم الكتب ـ الرياض، ١٩٩١م.

١٤٩ ـ المحلىٰ بالآثار، أبو محمد ابن حزم، دار ابن حزم ـ بيروت، ٢٠١٦م.

١٥٠ ـ المختصر في أصول الدين، ابن طلحة اليابري، الرابطة المحمدية للعلماء ـ المغرب، ٢٠١٣م.

١٥١ ـ المختصر من علم الشافعي، إبراهيم بن إسماعيل المزني، دار مدارج ـ جدة، ٢٠١٩م.

١٥٢ ـ المدخل إلىٰ كتاب السنن، البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين، دار المنهاج، دار اليسر، ٢٠١٦م.

١٥٣ ـ المراسيل، عبد الرحمن ابن أبي حاتم، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٣٩٧هـ.

١٥٤ ـ المرجع في تاريخ علم الكلام، مجموعة باحثين ـ مركز نماء ـ السعودية، ٢٠١٨م.

١٥٥ ـ المسائل والأجوبة، ابن السيد البطليوسي، النادي الأدبي ـ المدينة المنورة، ٢٠١٩م.

١٥٦ ـ المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين، أبو يعلىٰ الفراء، مكتبة المعارف ـ الرياض، ١٩٨٥م.

١٥٧ ـ المستصفىٰ من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، دار الفضيلة ـ الرياض، ٢٠١٣م.

١٥٨ ـ المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم، دار التأصيل ـ القاهرة، ٢٠١٤م.

١٥٩ ـ المسند، أحمد بن حنبل، مؤسسة الرسالة ـ بيروت ٢٠٠١م.

١٦٠ ـ المسند [البحر الزخار]، أبو بكر البزار، مكتبة العلوم والحكم ـ المدينة، ١٩٨٨ ـ ٢٠٠٩م.

١٦١ ـ المسند، عبد الله بن محمد الدارمي، التأصيل ـ القاهرة، ٢٠١٥م.

١٦٢ ـ المسند، محمد بن هارون الروياني، مؤسسة قرطبة ـ القاهرة، ١٤١٦هـ.

١٦٣ ـ مسند الفاروق، أبو الفداء ابن كثير، دار الفلاح ـ الفيوم، ٢٠٠٩م.

١٦٤ ـ المصنف، عبد الرزاق بن همام الصنعاني المجلس العلمي ـ الهند ١٩٨٣م.

١٦٥ ـ المصنف، ابن أبي شيبة، الشثري، كنوز إشبيليا ـ الرياض، ٢٠١٥م.

١٦٦ ـ مفاتيح العلوم، محمد بن أحمد الكتاب الخوارزمي، دار المناهل، ٢٠٠٨م.

١٦٧ ـ معاني القرآن، أبو إسحاق الزجاج، عالم الكتب ـ بيروت، ١٩٨٨م.

١٦٨ ـ معاني القرآن، الفراء، الدار المصرية للتأليف، ط الأولىٰ.

١٦٩ ـ المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر، بدر الدين الزركشي، دار الأرقم ـ الكويت، ١٩٨٤م.

١٧٠ ـ المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري محمد بن علي بن الطيب، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، ١٩٦٤م.

١٧١ ـ المعجم، أبو يعلىٰ الموصلي، إدارة العلوم الأثرية ـ فيصل آباد، ١٤٠٧هـ.

١٧٢ ـ معجم الأدباء، ياقوت بن عبد الله الرومي، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت، ١٩٩٣م.

١٧٣ ـ المعجم الأوسط، أبو القاسم الطبراني، دار الحرمين ـ القاهرة، ١٩٩٥م.

١٧٤ ـ معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الحموي، دار صادر ـ بيروت، ١٩٩٥م.

١٧٥ ـ معرفة السنن والآثار، أبو بكر البيهقي، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، ١٩٩١م.

١٧٦ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

١٧٧ ـ المقابسات، أبو حيان التوحيدي، دار سعاد الصباح ـ الكويت، ١٩٩٢م.

١٧٨ ـ المُقَدِّمة، عبد الرحمن بن خلدون، تحقيق: إبراهيم شبّوح، تونس، ٢٠٠٩م.

١٧٩ ـ مناقب الشافعي، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دار التراث ـ القاهرة، ١٩٧٠م.

١٨٠ ـ مناقب الشافعي، فخر الدين الرازي، مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة، ١٩٨٦م.

١٨١ ـ المنتخب من المحصول، فخر الدين الرازي، أسفار ـ الكويت، ٢٠١٩م.

١٨٢ ـ المُهَذَّب، أبو إسحاق الشيرازي، دار القلم ـ دمشق، ١٩٩٢م.

١٨٣ ـ المؤتلف والمختلف، أبو الحسن الدارقطني، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت، ١٩٨٦م.

١٨٤ ـ الموضوعات، عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، المكتبة السلفية ـ المدينة المنورة، ١٩٦٦ ـ ١٩٦٨م.

١٨٥ ـ الموطَّأ، مالك بن أنس الأصبحي، المجلس العلمي الأعلىٰ ـ المغرب، ٢٠١٣م.

١٨٦ ـ مُوافقة الخُبْر الخَبَر، ابن حجر العسقلاني، مكتبة الرشد، ١٩٩٣م.

١٨٧ ـ ميزان الأصول في نتائج العقول، علاء الدين السمرقندي، مطابع الدوحة الحديثة ـ قطر، ١٩٨٤م.

١٨٨ ـ نصب الراية لأحاديث الهداية، الزيلعي، مؤسسة الريان ـ بيروت، ١٩٩٧م.

١٨٩ ـ نفح الطِّيب من غصن الأندلس الرطيب، أبو العباس المَقْرِي، دار صادر ـ بيروت، ١٩٩٧م.

١٩٠ ـ النكت الظِّراف على الأطراف، (ضمن تحفة الأشراف للمِزِّي)، ابن حجر العسقلاني، المكتب الإسلامي ـ بيروت، ١٩٨٣م.

١٩١ ـ نهاية المطلب في دراية المذهب، أبو المعالي الجويني، دار المنهاج ـ جدة، ٢٠٠٧م.

١٩٢ ـ الهداية إلى أوهام الكفاية، الإسنوي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ٢٠٠٩م.

١٩٣ ـ الواضح في أصول الفقه، أبو الوفاء ابن عقيل، المعهد الألماني ـ بيروت، ٢٠١١م.

١٩٤ ـ الوسيط في المذهب، أبو حامد الغزالي، شركة دراسات للبحوث، ٢٠١٥م.

١٩٥ ـ وَفَيات الأعيان وأنباءُ أبناءِ الزَّمان، شمس الدين أحمد بن محمد ابن خِلِّكان، دار صادر ـ بيروت.

١٩٦ ـ يحيى بن يحيى الليثي وروايته للموطأ، محمد بن حسن شرحبيلي، جامعة القرويين ـ أكادير، ١٩٩٥م.



فهرس الموضوعات

العنوان	الصفحة

العنوان	الصفحة

أسفار
لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية
دولة الكويت

❋ ما فكرة مشروع «أسفار» ؟

أسفار: مشروع يُعنى بطباعة الكتب الشرعية ؛ التي تهمُّ المختصين من طلبة العلم ، **ويتميَّز بأنَّ مطبوعاته تُباع بسعر التكلفة** أو قريب منه ؛ فهو مشروع خيري غير ربحي.

❋ ما أهداف «أسفار» ؟

أسفار: مشروع يهدف لتحقيق غايات سامية ؛ منها:

ـ طباعة الكتب التراثية المحققة في جميع الفنون الشرعية القرآن ، السنة ، العقيدة ، الفقه وأصوله ، اللغة ، ونشر البحوث الشرعية الجادة لا سيما ذات الطابع التأصيلي ، مع التركيز والعناية بانتقاء الرسائل العلمية الدكتوراه والماجستير التي حقها أن تنشر ، وإشهار المصنفات المغمورة التي لم تطبع من قبل ، مع توفير الكتب النافعة بأسعار مخفَّضة من غير أرباح تجارية ، لتكون مدعومةً وفي متناول المتعلمين ؛ تقرباً إلى الله بتيسير العلم على طالبيه.

❋ تمويل «أسفار»:

يرتكز تمويل أسفار على: التمويل المباشر من المحسنين ، الذين نسأل الله أن يجزيهم خير الجزاء ، ويجعل ما يقدمونه من مالٍ في موازين حسناتهم ، وأن يجعل هذا المال المبذول منهم عملاً داخلاً في قوله ﷺ: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث ... أو علمٌ ينتفع به» ، والكتب مصدر أصيل من مصادر العلم ورافد عظيم من روافد المعارف ، وما عُبِدَ الله بعبادةٍ أعظم من العلم الشرعي.

❋ التواصل مع «أسفار»:

يمكن التواصل مع أسفار عن طريق وسائل التواصل التالية:

s.faar16@gmail.com   @sfaar16

قائمة إصدارات مشروع أسفار

١ ـ عمدة الطالب لنيل المآرب في الفقه على المذهب الأحمد الأمثل مذهب الإمام أحمد بن محمد بن حنبل، تأليف: العلامة منصور بن يونس بن إدريس البهوتي الحنبلي ت ١٠٥١، تحقيق: د. مطلق بن جاسر الجاسر. سنة النشر: ١٤٣٧هـ، ٢٠١٦م.

٢ ـ المنهج الصحيح في الجمع بين ما في المقنع والتنقيح، تأليف: العلامة شهاب الدين أبي العباس أحمد بن عبد الله العسكري الحنبلي ت ٩١٠، تحقيق: د. عبد الكريم بن محمد العميريني رسالة علمية. سنة النشر: ١٤٣٧هـ، ٢٠١٦م.

٣ ـ شرح القصيدة التائية في القدر لشيخ الإسلام ابن تيمية، تأليف: العلامة نجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبدالقوي الطوفي ت ٧١٦، مع تحقيق نص القصيدة التائية، تحقيق: د. محمد نور الإحسان بن علي يعقوب رسالة علمية. سنة النشر: ١٤٣٨هـ، ٢٠١٧م.

٤ ـ رسالتان في مسألة القولين وهي مسألة أصولية مذهبية مشهورة:

أ ـ نصرة القولين للإمام الشافعي، تأليف: العلامة أبي العباس أحمد بن أبي أحمد الطبري المعروف بابن القاص ت ٣٣٥، تحقيق: أ. د. جميل بن عبدالمحسن الخلف بحث محكم.

ب ـ حقيقة القولين، تأليف: العلامة أبي حامد محمد بن محمد الغزالي ت ٥٠٥، تحقيق: د. مسلم بن محمد الدوسري بحث محكم. سنة النشر: ١٤٣٨هـ، ٢٠١٧م.

٥ ـ **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، إملاء: الحافظ المجتهد تقي الدين محمد بن علي القشيري المعروف بابن دقيق العيد المالكي ثم الشافعي ت ٧٠٢، تحقيق: عبد المجيد بن خليل العَمري، إِمْهَا حسن آية الله، يونس الوالدي، أحمد عبد الرحمن حِيفو رسائل علمية. سنة النشر: ١٤٣٨هـ، ٢٠١٧م.

٦ ـ **الحواشي السابغات على أخصر المختصرات**، تأليف الشيخ أحمد بن ناصر القعيمي، سنة النشر: ١٤٣٩هـ، ٢٠١٨م.

٧ ـ **بلغة الوصول إلى علم الأصول**، تأليف: عز الدين أحمد بن إبراهيم الكناني الحنبلي ت٨٧٦، تحقيق: محمد بن طارق بن علي الفوزان. سنة النشر: ١٤٣٩هـ، ٢٠١٨م.

٨ ـ **تحصين المآخذ**، تأليف: العلامة أبي حامد الغزالي ت٥٠٥، تحقيق: د. عبد الحميد بن عبد الله المجلي، د. محمد بن علي مسفر رسائل علمية. سنة النشر: ١٤٣٩هـ، ٢٠١٨م.

٩ ـ **النكت في المختلف** في الخلاف بين الشافعية والحنفية، تأليف: العلامة أبي القاسم أحمد بن منصور السمعاني الشافعي ت٥٣٤ ابن أبي المظفر السمعاني، تحقيق: د. حسن بن عون العرياني، د. عبد الله بن محمد المعتق رسائل علمية. سنة النشر: ١٤٣٩هـ، ٢٠١٨م.

١٠ ـ **المسائل المولدات** المشهور بفروع ابن الحداد، تأليف: العلامة أبي بكر محمد بن أحمد الحداد الكناني المصري الشافعي ت٣٤٤، تحقيق: د. عبد الرحمن بن محمد الدارقي رسالة علمية. سنة النشر: ١٤٣٩هـ، ٢٠١٨م.

١١ ـ حواشي ابن نصر الله على الفروع لابن مفلح، تأليف: محب الدين أحمد بن نصر الله التستري الحنبلي ت ٨٤٤، تحقيق: د. عبد الوهاب بن حميد، د. حسين بن حميد، د. ضيف الله الشهري رسائل علمية. سنة النشر: ١٤٤٠هـ، ٢٠١٨م.

١٢ ـ البدرانية شرح المنظومة الفارضية، ويليه: كفاية المرتقي إلى معرفة فرائض الخرقي، تأليف: عبد القادر بن أحمد بن بدران الدومي الحنبلي ت ١٣٤٦، تحقيق: سامح جابر الحداد، مراجعة: د. منصور بن عدنان العتيقي. سنة النشر: ١٤٤٠هـ، ٢٠١٨م.

١٣ ـ الممهد شرح مختصر المدونة لابن أبي زيد القيرواني، تأليف: القاضي عبد الوهاب بن علي المالكي ت ٤٢٢، تحقيق: د. عبد المجيد خلادي. سنة النشر: ١٤٤٠هـ، ٢٠١٩م.

١٤ ـ المنتخب من المحصول، تأليف: محمد بن عمر الرازي ت ٦٠٦، تحقيق: عدنان العبيات. سنة النشر: ١٤٤٠هـ، ٢٠١٩م.

١٥ ـ غرر المحصول، تأليف: عبد الله بن أبي منصور الواسطي البُرْزي ت ٦٥٧، تحقيق: عدنان العبيات. سنة النشر: ١٤٤٠هـ، ٢٠١٩م.

١٦ ـ فصل المقال في هدايا العمال، تأليف: تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي الشافعي ت ٧٥٦، تحقيق: أنور بن عوض العنزي. سنة النشر: ١٤٤٠هـ، ٢٠١٩م.

١٧ ـ الأوسط في أصول الفقه، تأليف: أحمد بن علي بن برهان الشافعي ت ٥١٨، تحقيق: عدنان بن فهد العبيات. سنة النشر: ١٤٤٠هـ، ٢٠١٩م.

١٨ ـ **بغية أولي النهى**، تأليف: ابن العماد الحنبلي ت ١٠٨٩، تحقيق: عبد الله بن سعد الطُّخَيْس، كريم فؤاد محمد اللَّمْعي. سنة النشر: ١٤٤٠هـ، ٢٠١٩م.

١٩ ـ **مسائل الخلاف**، تأليف: القاضي الحسين بن علي الصَّيمري الحنفي ت ٤٣٦هـ، تحقيق: مقصد فكرت أوغلو كريموف. سنة النشر: ١٤٤٠هـ، ٢٠١٩م.

٢٠ ـ **تنقيح الفصول في علم الأصول**، تأليف: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: سعد بن عدنان الخضاري. سنة النشر: ١٤٤٠هـ، ٢٠١٩م.

